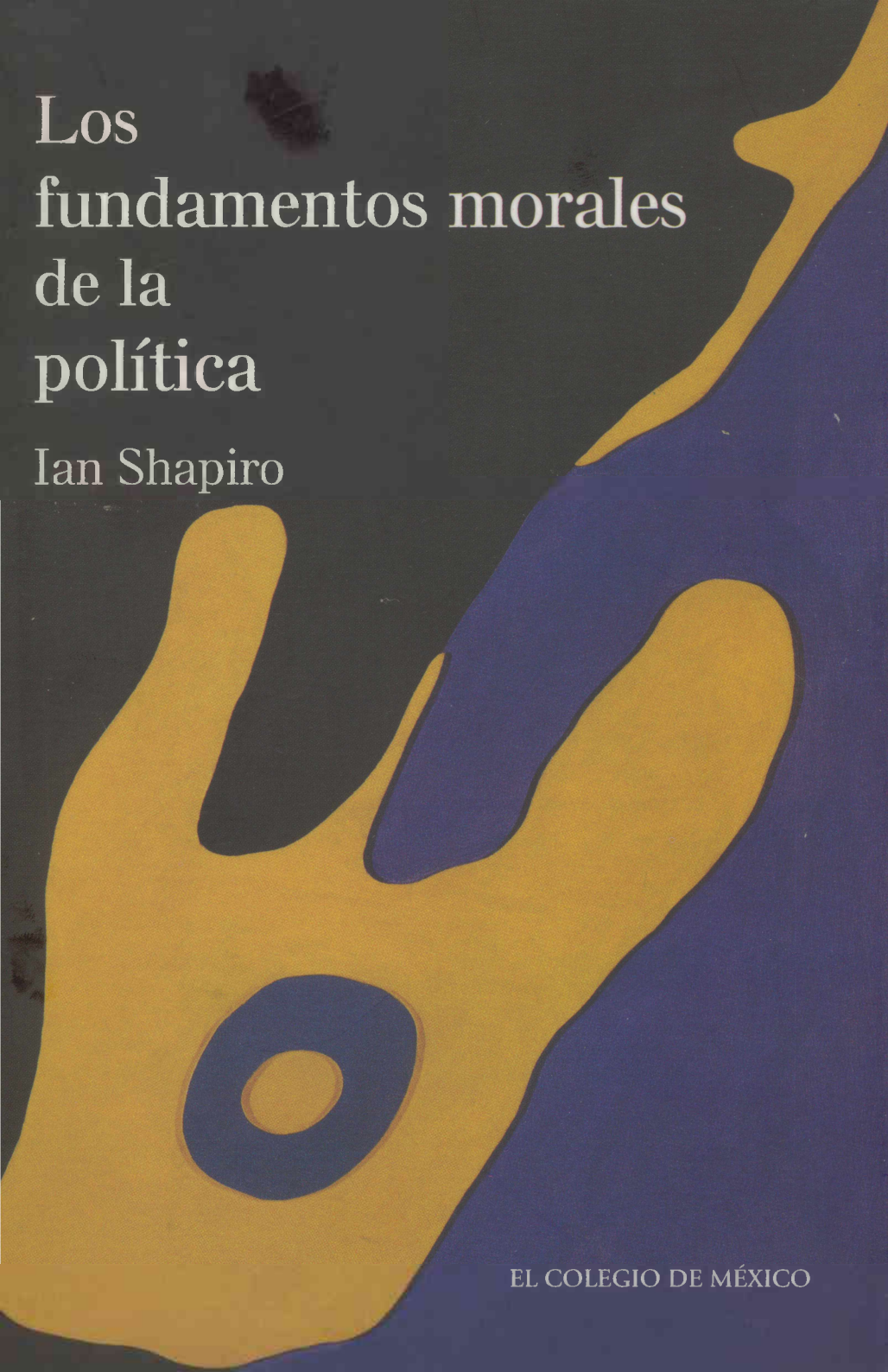
Los fundamentos morales de la política

Ian Shapiro



EL COLEGIO DE MÉXICO

LOS FUNDAMENTOS MORALES DE LA POLÍTICA

CENTRO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

LOS FUNDAMENTOS MORALES DE LA POLÍTICA

Ian Shapiro

Traducción
Irving Roffe

EL COLEGIO DE MÉXICO

172
S5292f

Shapiro, Ian.
Los fundamentos morales de la política / Ian Shapiro ; traducción de Irving Roffe --1a ed.-- México, D. F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales, 2007.
328 p. ; 21 cm.

Incluye referencias bibliográficas e índice analítico.
ISBN 968-12-1300-9

1.Ética política. 2. Ciencia política --Filosofía.--
3. Legitimidad de los gobiernos. I. t.

Primera edición en español, 2007

D.R. © El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D. F.
www.colmex.mx

ISBN 968-12-1300-9

Impreso en México

CONTENIDO

Presentación a la edición española, *Gustavo Vega Cánovas* 9
Prefacio 13
Introducción 15

1. Política en la Ilustración 21
   1.1. Supremacía de la ciencia 23
      1.1.1. El ideal del conocimiento como hechura 24
      1.1.2. La preocupación por la certidumbre 28
   1.2. La centralidad de los derechos individuales 30
   1.3. Tensiones entre la ciencia y los derechos individuales 32

2. Utilitarismo clásico 35
   2.1. La base científica del utilitarismo clásico 36
   2.2. Utilidad individual *versus* colectiva, y la necesidad de un gobierno 39
   2.3. Comparaciones interpersonales y consecuencialismo 45
   2.4. Neutralidad científica y la libertad humana 54

3. Síntesis de los derechos y la utilidad 59
   3.1. Cambios en el significado y la medida de la utilidad 60
   3.2. El mercado como utilitómetro 67
   3.3. Prevención del daño como legitimación de la acción de Estado 80
   3.4. Variación contextual en la definición de daño 91

4. Marxismo 99
   4.1. Materialismo histórico e iniciativa individual 103
      4.1.1. Determinismo dialéctico 105
      4.1.2. Iniciativa y autonomía individual 111
   4.2. La teoría laboral del valor, trabajo y explotación 117
      4.2.1. Valor, plusvalía y la analítica de la explotación 119

4.2.2. Implicaciones para comprender el capitalismo 125
4.2.3. Analítica normativa de la explotación 134
4.3. Reflexiones perdurables 142

5. El contrato social 147
5.1. Contratos sociales clásicos y contemporáneos 149
5.2. Las tesis subyacentes de Rawls 155
5.2.1. Tolerar el pluralismo 156
5.2.2. Arbitrariedad moral 162
5.3. Justicia con incertidumbre del futuro 165
5.3.1. Minimizar las suposiciones polémicas y maximizar la inclusividad 166
5.3.2. Concepciones históricas *vs.* formas de la justicia 168
5.3.3. Recursismo y bienes primarios 173
5.3.4. Compromisos y prioridades plurales 182
5.4. Límites de los contratos hipotéticos 184
5.5. Nuevas vistas de la arbitrariedad moral 187

6. Política anti-ilustración 201
6.1. La perspectiva burkeana 202
6.2. Contra la ciencia ilustracionista 205
6.3. ¿Rechazo de la Ilustración temprana o madura? 207
6.4. Otras objeciones a la posibilidad de una ciencia social 213
6.5. Subordinar los derechos a la comunidad 225
6.6. Dificultades con lo que está colectivamente dado 232

7. Democracia 251
7.1. Democracia y verdad 254
7.1.1. Crítica de Platón 254
7.1.2. La competencia democrática como aliada de la verdad 264
7.2. Democracia y derechos 275
7.2.1. La supuesta irracionalidad de la democracia 275
7.2.2. ¿Tiranía de las mayorías? 283
7.2.3. ¿Los derechos de quién? 291

8. Democracia en la Ilustración madura 299

Índice analítico 307

PRESENTACIÓN A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Gustavo Vega Cánovas

Con placer veo culminado el proyecto del Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México, de publicar en habla hispana *Los fundamentos morales de la política* del prestigiado politólogo Ian Shapiro, quien actualmente es profesor Sterling y director del Centro MacMillan de Asuntos Internacionales de la Universidad de Yale. Shapiro es uno de los teóricos políticos que en los últimos años ha ganado un creciente reconocimiento tanto en Estados Unidos como a nivel internacional. Sus obras más notables son: *El estado de la teoría democrática*, *La justicia democrática* y *Las patologías de la teoría de la elección racional*, las cuales han sido traducidas a varios idiomas y que, junto con la que aquí se presenta, se han hecho referencia obligada en la literatura de filosofía política contemporánea.

El presente libro es el producto de un curso de filosofía política que Shapiro ha impartido desde la década de los ochenta en la Universidad de Yale, el cual ofreció de forma resumida en El Colegio de México en diciembre de 2006. Éste fue tan bien acogido, que surgió la idea de traducir la obra original. Considero que los lectores de lengua castellana se beneficiarán enormemente por la traducción de esta magnífica obra.

La pregunta central que guía el libro es una de las más importantes de la filosofía política: ¿cuándo ameritan los go-

biernos nuestra obediencia y lealtad y cuándo debemos negárselas? En otras palabras, ¿cuáles son las bases de legitimidad de la política? En su obra, Shapiro proporciona las respuestas que a esta pregunta crucial han ofrecido en los últimos cuatro siglos los principales teóricos de las corrientes doctrinarias identificadas con el movimiento filosófico de la Ilustración, a saber, el utilitarismo, el marxismo, el contrato social y la teoría democrática. También analiza el pensamiento de los principales oponentes al pensamiento político de la Ilustración dentro de las corrientes tradicionalistas, como Edmund Burke y diversos teóricos posmodernos y comunitaristas en la literatura contemporánea. Las teorías están puestas en su contexto histórico, aunque el enfoque es hacia las formulaciones actuales tal y como se aplican a los problemas contemporáneos.

Shapiro muestra que aunque las corrientes tales como el utilitarismo, el marxismo y el contrato social ofrecen su propio enfoque y respuestas acerca de las bases de la legitimidad política, también comparten más de lo que podría suponerse. Ello se debe a que las tres fueron moldeadas por los dos valores fundamentales del movimiento filosófico de la Ilustración: primero, aquél que defiende la idea de que la política puede ser racionalizada siguiendo líneas científicas; y segundo, la noción de que el valor político supremo es la libertad representada en el respeto de los derechos humanos.

El autor afirma que si bien las corrientes utilitarista, marxista y contractualista tienen serias limitaciones para dar una respuesta apropiada a la pregunta central del libro, también reconoce que contienen reflexiones que perduran pese a sus fallas como doctrinas políticas completas y que sirven para complementar nuestro pensamiento acerca de los orígenes de la legitimidad política. Obtuvo esta conclusión luego de hacer un contundente rechazo de las tesis de los pensadores tradicionalistas, posmodernistas y comunitaristas.

En la parte final del libro, Shapiro propone que la teoría política que ofrece la respuesta más completa a la pregunta

sobre las bases de la legitimidad política es la democrática, a la que interpreta como aquélla que mejor encarna los valores más caros de la Ilustración. Los teóricos de la democracia sostienen que los gobiernos son legítimos en tanto que los afectados por sus decisiones jueguen un papel importante en la toma de las mismas y mientras provean condiciones reales a los opositores del gobierno en turno que permitan sustituirlo por alguna alternativa.

Shapiro demuestra en forma muy lúcida que aunque los defensores de la democracia, desde Platón hasta nuestros días, difieren entre sí en cómo se debe organizar el gobierno y su oposición, quién tiene derecho a votar, cómo contar los votos y qué límites, o no, deben imponerse a las decisiones de las mayorías, todos, al final de cuentas, tienen el compromiso común para con los procedimientos democráticos, los cuales se reconocen como los mejores recursos tanto para probar la veracidad de los argumentos y contra-argumentos políticos en la arena política, como para proteger los derechos individuales que representan la aspiración a la libertad humana.

Un valor más de esta obra es que está presentada como un texto introductorio que no presupone conocimientos previos de filosofía política y en este sentido está dirigido a un público amplio y no sólo a especialistas.

A todos los graduados
de MoFoPo

La certidumbre es bella,
pero la incertidumbre es más bella aún.
WISLAWA SZYMBORSKA

PREFACIO

Este libro surgió a partir de un curso llamado "Los fundamentos morales de la política", y que he impartido en la Universidad de Yale desde principios de los años ochenta. Heredé de Douglas Rae una versión de este curso, aunque desde entonces ha cambiado hasta hacerse irreconocible, evolucionando más como la reconstrucción de un barco en alta mar que como una obra iniciada en el astillero. Así, la deuda que tengo con Rae es mucho mayor de lo que él mismo podría notar al hojear el presente texto. La idea de transformar el curso en un texto me fue sugerida por John Covell en 1995, cuando él era editor de Yale University Press. Va mi gratitud tanto a Rae como a Covell, como padres adoptivos del proyecto. Bruce Ackerman, Robert Dahl, Clarissa Hayward, Nancy Hirschman, Nicoli Nattrass, Jennifer Pitts, Mark Stein y dos lectores anónimos de Yale University Press, leyeron el manuscrito de proa a popa, ofrecieron sugerencias pequeñas o grandes, pero todas ellas de suma utilidad. Un grupo de asistentes de investigación, todos ellos graduados del curso de Fundamentos morales, trabajaron en los distintos aspectos del proyecto, bajo la excelente supervisión de Katharine Darst. Ellos son Carol Huang, Karl Chang, Clinton Dockery, Dan Kruger, George Maglares, Melody Redbird, David Schroedel y Michael Seibel. Asimismo, Jeffrey Mueller actuó como invaluable asistente de investigación cuando redacté el manuscrito definitivo. También fue de suma utilidad la ayuda prestada por Jennifer Carter durante las etapas finales.

El texto está concebido como introductorio, en el sentido de que no presupone conocimientos previos de filosofía política. Su énfasis central recae sobre las diferentes teorías de legitimidad política en las tradiciones del utilitarismo, marxismo, contrato social, anti-Ilustración y democracia. Al discutir estas diferentes teorías, mi objetivo es dar al lector un panorama de las principales tradiciones intelectuales que han dado forma a la argumentación política en Occidente durante los últimos siglos. Las teorías están puestas en su contexto histórico, aunque el enfoque se dirige a las formulaciones actuales, tal y como se aplican a los problemas contemporáneos. Si bien es introductorio, este libro está escrito desde su propio punto de vista y formula un argumento en particular. No me molestaría saber que los profesores lo consideran una útil herramienta de enseñanza, pero de la que es necesario disentir.

Parte del material de los parágrafos 1.2, 4.2.3 y 5.5 apareció previamente en mi artículo "Resources, capacities, and ownership: The workmanship ideal and distributive justice", publicado en *Political Theory,* vol. 19, núm. I, febrero de 1991, pp. 28-46. Fue registrado en 1991 por Sage Publications, Inc., y aparecen aquí con autorización.

INTRODUCCIÓN

¿En qué momento los gobiernos ameritan nuestra lealtad y en qué momento debemos negársela? Éste, el dilema político más persistente, es el motivo de nuestra investigación. Sócrates, Martín Lutero y Tomás Moro nos recuerdan sus orígenes. Vaclav Havel, Nelson Mandela y Aung San Suu Kyi demuestran su fuerza de continuidad. Todos ellos son héroes morales por haberse enfrentado a la autoridad política injusta, del mismo modo en que Adolph Eichmann fue un villano moral por no haberlo hecho. Su comportamiento y motivaciones como oficial de rango medio en la Alemania nazi ejemplifican la obediencia a una autoridad técnicamente legítima. Pero el haber enviado a miles y miles de víctimas a los campos de concentración sugiere que debe haber límites para la legítima autoridad de cualquier gobierno.[1]

Como lo demuestran los eventos alrededor de la muerte de Eichmann, es mucho más fácil afirmar la existencia de tales límites que definir cómo deben ser impuestos. Capturado por el servicio secreto israelí, y en contravención a las leyes argentinas e internacionales, fue sustraído a Israel, donde se le procesó y ejecutó por crímenes de lesa humanidad y contra el pueblo judío. Entre los que no derramaron lágrimas por su muerte hubo muchos a quienes atribuló el modo en que fue

[1] Para una discusión sobre el alegato de Eichmann de que sus acciones fueron legítimas, ver Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (Nueva York: Penguin Books, 1963).

aprehendido: se le sentenció en los tribunales de un país que no existía cuando perpetró sus crímenes y se promulgó una ley específicamente para facilitar su sentencia y ejecución. Tales actos parecen apartarse de lo que caracteriza a una autoridad política legítima, la que prohíbe búsquedas y aprehensiones arbitrarias, leyes retroactivas para casos especiales, y juicios sumarios. Pero si nos molestan tanto los actos israelíes y lo que sus líderes consideraron un imperativo moral, a pesar de las instituciones legales de la época, como la ciega adherencia de Eichmann a las instituciones legales de *su* época, entonces nuestros cuestionamientos quedan en tela de juicio. ¿Quién puede juzgar, y con qué criterios, lo que hay de justo en las leyes y actos de los Estados que exigen nuestra lealtad? En este libro exploramos las principales respuestas que se dan en el Occidente moderno.

Un conjunto de respuestas surge de la tradición utilitaria, tan asociada con el nombre de Jeremy Bentham (1748-1832) y su *Introducción a los principios de la moral y la legislación,* el *locus classicus* publicado en 1789. Sin embargo, el utilitarismo tiene raíces más antiguas que esto y, como veremos, ha sido reformulado una y otra vez desde entonces. Los utilitaristas responden a nuestra pregunta con una variante de esta afirmación: la legitimidad de los gobiernos está atada a su disposición y capacidad de traernos un máximo de felicidad. Qué es la felicidad, quiénes son felices, cómo se mide la felicidad y quién la mide, son algunas de las polémicas cuestiones que distinguen a un utilitario de otro, como lo veremos en los capítulos 2 y 3. A pesar de los desacuerdos sobre estas y otras implicaciones, los utilitarios en general concuerdan en que los gobiernos deben ser juzgados con base en el tan memorable como ambiguo pronunciamiento de Bentham: promover la mayor felicidad posible de la mayor cantidad posible de personas.

La tradición marxista que nos ocupa en el capítulo 4 toma la idea de la explotación como la medida de la legitimidad polí-

tica. Los marxistas difieren entre sí en cuanto a la definición de explotación, su relación con la mano de obra y con los sistemas económicos y políticos, y la función de las instituciones políticas para erradicarla. Sin embargo, en cualquier interpretación marxista las instituciones políticas carecen de legitimidad en cuanto promuevan la explotación, y la poseen en tanto promuevan su antítesis, la libertad humana. Desde el punto de vista marxista, todo sistema político en la historia ha tolerado algún tipo de explotación, aunque el socialismo y el comunismo tienen la posibilidad de formar un mundo libre de ésta. La historia no ha sido benigna con estas posibilidades desde que Carlos Marx (1818-1883) las escribió, pero aún si no existen variantes deseables, veremos que ciertos aspectos de la teoría marxista pueden ser útiles para comprender las propiedades normativas del capitalismo, y para distinguir la relativa legitimidad de los diferentes tipos del sistema capitalista.

La tradición del contrato social que se examina en el capítulo 5 ofrece un tercer tipo de respuestas a mi pregunta inicial. Los argumentos de esta doctrina son más viejos que Matusalén, pero se cree que su forma moderna se originó en el *Leviatán* de Thomas Hobbes, publicado en 1651, y en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de John Locke, que apareció por primera vez en Inglaterra hacia 1680, como obra anónima. Para los teóricos del contrato social, la legitimidad del Estado está arraigada en la idea de un convenio. Desde un principio no han podido acordar la naturaleza de tal convenio, quiénes son sus partes, cómo debe ser aplicado, o siquiera si debe tener aplicación. Sin embargo, sus teóricos concuerdan en que, de alguna manera, el consentimiento de los gobernados es el origen de la legitimidad del Estado. Debemos lealtad al Estado si éste representa nuestro consentimiento, aunque tenemos libertad (y en algunas formulaciones la obligación) de resistirnos a él en caso de que no sea así.

Si bien es cierto que cada una de las tradiciones utilitaria, marxista y de contrato social tienen su propio enfoque y

cuestionamientos sobre la legitimidad política, también tienen más en común de lo que podría pensarse. Argumentaré que esto se debe principalmente a que fueron decisivamente moldeadas por la Ilustración, el movimiento filosófico que apuntaba a racionalizar la vida social basándola en principios científicos, y en el que hay un poderoso ímpetu normativo para tomar muy en serio la libertad humana, expresada en términos de una doctrina política de derechos individuales. Lo que Alasdair MacIntyre llamó "Proyecto ilustracionista" está generalmente asociado con los escritos de pensadores europeos como René Descartes (1596-1650), Gottfried Leibnitz (1646-1716), Benedict Spinoza (1632-1677) e Immanuel Kant (1724-1804), aunque también tiene la profunda influencia de los empiristas ingleses John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) y David Hume (1711-1776). Veremos de qué manera los valores de la Ilustración moldearon las tradiciones utilitaria, marxista y de contrato social, y durante nuestro examen de estas doctrinas, también evaluaremos cómo interpretan los valores ilustracionistas de la ciencia y los derechos individuales.

La Ilustración también tuvo sus detractores, lo cual examinaremos en el capítulo 6. Los oponentes del pensamiento político ilustracionista van de tradicionalistas como Edmund Burke (1729-1797), a diversos teóricos posmodernos y comunitaristas en la literatura contemporánea. A pesar de sus muchas diferencias, comparten un considerable escepticismo (por no decir hostilidad) hacia el objetivo de racionalizar la política siguiendo líneas científicas, y la noción de que el valor político más importante es la libertad representada por los derechos individuales. Se inclinan más a asignar un peso normativo a normas y prácticas heredadas, vinculando la legitimidad de las instituciones políticas a la medida en que encarnan los valores comunales que moldean y dan significado a la vida del individuo. Las fuentes del yo, como Charles Taylor las describe, se conciben como arraigadas en sistemas de unión y afiliación

que preceden y sobreviven al individuo, dando forma a sus expectativas de legitimidad política.[2]

Al final del capítulo 6 queda claro que, a pesar de las graves dificultades con las tradiciones utilitarias, marxistas y de contrato social, no es viable rechazar completamente el proyecto político de la Ilustración y, aunque lo fuera, tampoco es deseable. Algunas dificultades con las diferentes teorías son específicas a cada una de ellas; otras surgen a partir de la interpretación dada a los valores ilustracionistas que encarnan. Con respecto a lo primero, las tres tradiciones contienen reflexiones que perduran pese a sus fallas como doctrinas políticas completas, y deberían complementar nuestro pensamiento acerca de los orígenes de la legitimidad política. Con respecto a lo segundo, distingo entre la Ilustración temprana, vulnerable a los argumentos anti-ilustracionistas, y la Ilustración madura, que no lo es. Los ataques a la preocupación ilustracionista con una certidumbre fundamental no se oponen a la concepción falibilista de la ciencia, y que informa gran parte de la práctica y del pensamiento contemporáneos; además, sean cuales fueren las dificultades en relación con la idea de los derechos individuales, palidecen en comparación con el intento de desarrollar una teoría de legitimidad política sin éstos.

Esto plantea una pregunta: ¿cuál es la teoría política que mejor representa los valores de la Ilustración madura? Mi respuesta, en el capítulo 7, es que se trata de la democracia. Es una tradición de muy antiguos orígenes, aunque las versiones modernas que conforman el argumento político contemporáneo surgen de, o reaccionan contra, la discusión que elabora Jean-Jacques Rousseau acerca de la voluntad general en *El contrato social,* publicado en 1762. Los demócratas sostienen que los gobiernos son legítimos en tanto que los afectados por sus decisiones juegan un papel apropiado en una toma de deci-

[2] Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).

sión, así como cuando existen oportunidades reales de oponerse al gobierno en turno y sustituirlo por alguna alternativa. Los demócratas difieren entre sí en muchos detalles sobre cómo se debe organizar el gobierno y su oposición, quién tiene derecho a votar, cómo contar los votos, y qué límites deben imponerse (o no) a las decisiones de las mayorías democráticas. Pero todos tienen el compromiso común para con los procedimientos democráticos como la fuente más factible de legitimidad política. Mi afirmación de que están en lo correcto parecerá frágil para algunos, cuando menos inicialmente. La democracia ha sido muy criticada como profundamente hostil tanto a la verdad como a la santidad de los derechos individuales. Sin embargo, sostengo que en lo que se refiere a las interpretaciones más sólidas que da la Ilustración madura a estos valores, la crítica es errónea. La tradición democrática ofrece mejores recursos que las demás alternativas, tanto para probar la veracidad de los argumentos y contra-argumentos políticos en la arena pública, como para proteger los derechos individuales que mejor representan la aspiración a la libertad humana.

1. POLÍTICA EN LA ILUSTRACIÓN

El movimiento filosófico conocido como Ilustración estaba en realidad conformado por varios movimientos intelectuales, distintos aunque traslapados. Sus raíces se remontan cuando menos al siglo XVII y su influencia se ha sentido en todo nivel de conocimiento. Trátese de filosofía, ciencia e invención, o de arte, arquitectura y literatura, transitando por política, economía y organización, todo campo de la actividad humana tiene el sello indeleble de algún aspecto de la Ilustración. A pesar de los innumerables ataques que sufrió, desde sus mismos principios, contra sus suposiciones filosóficas y consecuencias prácticas, la concepción ilustracionista ha predominado en la conciencia intelectual de Occidente desde hace ya casi cuatro siglos.[1]

Si existe una sola idea predominante y común a todos los adherentes a las diferentes vetas del pensamiento ilustracionista, es la fe en el poder de la razón humana para comprender la verdadera naturaleza de nosotros mismos y nuestras circunstancias. La perspectiva de la Ilustración es optimista hasta la médula, dando ímpetu a la idea de progreso en las cuestiones humanas. Conforme se expande el alcance de la razón, parece plausible pensar que el conocimiento engendrará la posibilidad de controlar, e incluso mejorar, tanto nuestro entorno como nuestras vidas. A los entusiastas de la Ilustración siem-

[1] Posiblemente el mejor estudio general de la Ilustración es *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* de Jonathan Israel, (Oxford: Oxford University Press, 2001).

pre les ha parecido seductora la posibilidad de progreso, aún si lo acechan peligros como lo demuestra la actual polémica sobre los avances genéticos. Si el conocimiento avanza, también se hace más posible que la ingeniería genética erradique las enfermedades hereditarias y los defectos congénitos. A pesar de ello, estos avances podrían quedar al servicio de una manipulación orwelliana de nuestras mentes. Los partidarios de la Ilustración piensan que muy posiblemente las ventajas de obtener conocimiento recompensan los riesgos, o que en algunos casos el ser humano es incapaz de resistirse a los encantos del verdadero conocimiento. Ya sea el producto de un entusiasmo irrestricto, o un prudente deseo de dirigir lo inevitable hacia direcciones más afortunadas, la empresa ilustracionista moviliza la razón al servicio de las cuestiones humanas y su perfeccionamiento.

Tanto la aspiración a comprender el universo social y natural mediante el uso de la razón, como poner los conocimientos al servicio del perfeccionamiento humano, no son en modo alguno novedades planteadas por la Ilustración. No es necesario internarse demasiado en *La República* de Platón para descubrir el pertinaz valor dado a la búsqueda de conocimientos a través de la razón. La preocupación central de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles es el perfeccionamiento que puede obtenerse moldeando los aspectos maleables de la psique humana, a partir de virtudes objetivamente identificables. Aún así, la concepción ilustracionista de la razón y el perfeccionamiento humanos tienen su propio distintivo. Concibe la búsqueda del conocimiento mediante la razón como mediada y también lograda por la ciencia; el perfeccionamiento humano es medido con el rasero de los derechos individuales que encarnan y protegen la libertad humana.

1.1. SUPREMACÍA DE LA CIENCIA

La preocupación por la ciencia surgió de un programa para asegurar el conocimiento, cuyo patrón de medida sería una norma que Descartes enunció por vez primera, cuando anunció ir en busca de proposiciones de las que fuese imposible dudar; su ejemplo más famoso es el *Cogito, ergo sum,* o "Pienso, luego existo".[2] Parece necesario el acto de ponerlo en duda para afirmarlo. Durante los siglos siguientes, diversos pensadores de la Ilustración concibieron la ciencia y el conocimiento de formas fuertemente divergentes, pero todos avocados a la tarea, como la definió Immanuel Kant en su *Crítica de la razón pura* (1781), de poner el conocimiento "en la senda segura de la ciencia".[3] Estos avances en filosofía reflejaron y reforzaron la emergencia de la conciencia científica moderna. Esta conciencia no sólo implicó un compromiso con la idea de que sólo la ciencia nos da el único conocimiento legítimo, sino también una fe tan masiva como optimista en sus efectos liberadores. "El conocimiento es poder",[4] aseveración de Francis Bacon (1561-1626), quien representa un compromiso programático con una doble fe en la ciencia: por una parte, como el único medio confiable para obtener una comprensión auténtica del universo; y por otra, como la mejor herramienta para transformarlo de acuerdo con las aspiraciones humanas.

Para nuestros propósitos, es importante puntualizar que el estado de las ciencias humanas evolucionó considerablemente en el transcurso de la Ilustración. Durante los siglos XVII y XVIII, cuando el sello del conocimiento científico era la cer-

[2] René Descartes, *Discourse on the Method* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994 [1637]), p. 53.

[3] Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason* (Londres: Macmillan, 1976 [1781]), p. 17.

[4] Francis Bacon, *Selected Philosophical Works* (Indianapolis: Hackett Publishing, 1999), p. xv.

tidumbre indubitable, se consideró que tanto la ética como la filosofía política y las ciencias humanas eran superiores a las ciencias naturales. Esto puede parecernos extraño desde el privilegiado punto de vista del siglo XXI, cuando física, química, astronomía, geología y biología han avanzado vertiginosamente con descubrimientos que en el siglo XVIII habrían sido simplemente inimaginables. En contraste, las ciencias humanas han producido pocos o ningún conocimiento perdurable, y muchos dudan que pueda siquiera existir un estudio científico de la ética y la filosofía política. Para poder comprender por qué la postura contemporánea sobre estos diversos campos de investigación es tan radicalmente distinta de la que prevalecía durante la Ilustración, es necesario poner atención a dos rasgos de su epistemología distintiva, que subsiguientemente serían abandonados.

1.1.1. El ideal del conocimiento como hechura

El primer rasgo distintivo de la Ilustración temprana se refiere al rango de los conocimientos *a priori*, aquellos que provienen de definiciones, o que pueden deducirse a partir de principios generales. Mismos que Descartes tuvo en mente al formular su *cogito*, y que Kant ubicó en el reino de los "juicios analíticos", distinguiéndolos de los juicios "sintéticos". Siempre implican un salto de un sujeto a un predicado "que no estaba en ningún pensamiento lúcido sobre un sujeto, y que ningún análisis habría podido extraer de éste".[5] La mejor forma de pensar en un juicio analítico es como aquél que es implicado lógicamente a partir del significado de términos, lo cual no ocurre con los juicios sintéticos, porque generalmente su veracidad depende del mundo que está más allá de los significados deductivos. Algunos filósofos del siglo XX han puesto en tela de juicio la

[5] Kant, *The Critique of Pure Reason*, p. 48.

existencia de una diferencia entre lo analítico y lo sintético,[6] aunque la mayoría aceptan una versión de ésta.

Pero en lo que muchos de ellos difieren fuertemente de los filósofos de la Ilustración temprana se refiere al estado epistemológico de la ética, la filosofía política y las ciencias humanas. Se trata de campos que los pensadores ilustracionistas clasificaban en la categoría del conocimiento *a priori*, puesto que el criterio relevante no era distinguir el conocimiento que es verdadero de aquél que se deriva de la experiencia, sino el conocimiento que depende de la voluntad humana de aquél que es independiente de ella. Como lo formuló Thomas Hobbes en *De homine*, las ciencias puras o "matemáticas" pueden conocerse *a priori*, en tanto que las "matemáticas mixtas", como la física, dependen de "causas de las cosas naturales que no están bajo nuestro poder".[7] Expone esto de modo más completo en la epístola dedicatoria de su *Seis lecciones a profesores de matemáticas:*

> De las artes, algunas son demostrables, en tanto que otras no; y son las demostrables aquéllas cuya construcción del tema está en poder del artista mismo, quien en su demostración no hace más que deducir las consecuencias de su propia operación. La razón de esto es que la ciencia de cualquier tema se deriva de un preconocimiento de las causas y de la generación y construcción de éstas. En consecuencia, y donde las causas son conocidas, hay lugar para una demostración, mas no cuando las causas deben ser buscadas. Por consiguiente, la geometría es demostrable, puesto que las líneas y figuras con las que razonamos son elegidas y descritas por nosotros mismos. Asimismo la filosofía civil es demostrable, puesto que nosotros mismos somos hacedores del régimen. Pero como desconocemos la construcción de los cuerpos naturales, y la buscamos a partir de sus efectos, no existe

[6] Ver W. V. Quine, "Two dogmas of empiricism", wn W. V. Quine, *From a Logical Point of View: Logico-Philosophical Essays* (Nueva York: Harper Torchbooks, 1953), pp. 20-46.

[7] Thomas Hobbes, *De Homine* (Nueva York: Anchor, 1972 [1658]), p. 42.

una demostración de las causas que buscamos, sino sólo buscar saber qué son éstas.[8]

En el pensamiento ilustracionista pre-humeano, esta teoría "creacionista" o "de hechura" otorgó a las cuestiones morales una posición epistemológica superior a la que se ha tenido desde entonces. Considérese la afirmación de Hobbes al final de la introducción a su *Leviatán:* una vez planteado su propio argumento "perspicua y ordenadamente", lo único que resta al lector es considerar si puede hallar un argumento en sí mismo, "puesto que una doctrina como ésta no admite otra demostración".[9] Lejos de sugerir que los lectores logren ver cómo se comparan sus intuiciones con las de Hobbes, está subrayando su fe en que el argumento de *Leviatán* tiene la fuerza de una demostración matemática.

El punto de vista de John Locke es similar, aunque está cimentado en polémicas teológicas que inicialmente parecerían arcanas. No obstante, la manera en que manejó estas polémicas influyó sobre muchas de las doctrinas que se discuten en su obra. Para Locke y para muchos de sus contemporáneos, una cuestión básica era la posición ontológica del derecho natural o iusnaturalismo, y en particular, su relación con la voluntad divina. Si alguien afirmaba, como era común entre los teóricos iusnaturalistas de la época, que el derecho natural era eterno e inmutable, entonces quedaba en tela de juicio otra noción que muchos de ellos consideraban crucial: la omnipotencia de Dios. En definición: un Dios Todopoderoso no puede estar sujeto al derecho natural; pero si Dios tiene la capacidad de cambiarlo, entonces tampoco podemos considerarlo inmutable y eterno. Locke luchó con esta tensión sin que pudiera resolverla a su entera satisfacción, pero en sus escritos morales y políticos se sitúa decisivamente en el

[8] Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes*, VII, (Londres: John Bohn, 1966), pp. 183-84.

[9] Thomas Hobbes, *Leviathan* (Londres: Pelican Books, 1968 [1651]), p. 83.

bando voluntarista.[10] Nunca pudo renunciar a la proposición de que, si algo adquiere la categoría de Derecho, entonces necesariamente debe ser producto de una voluntad. Adoptando tal concepción voluntarista, Locke se alineó con otros teóricos similares de la Ilustración temprana, especialmente el filósofo alemán y teórico iusnaturalista Samuel von Pufendorf.[11]

La teoría voluntarista de las leyes naturales encaja apropiadamente en la epistemología general de Locke, la cual a su vez refleja la epistemología hobbesiana. Locke distinguía entre ideas "ectípicas" y "arquetípicas": ectipos son ideas generales de sustancias, mientras que arquetipos son ideas construidas por el hombre. Dicha distinción generó una alternativa radical entre el conocimiento natural y el convencional, cimentada por una distinción adicional entre esencias "nominales" y "reales". En el caso de sustancias cuya existencia depende del mundo externo (como los árboles y animales), el hombre sólo puede conocer esencias nominales. La esencia real es asequible únicamente para Dios, el creador de la sustancia. A pesar de ello, en el caso de los arquetipos, las esencias reales y nominales son sinónimas y por ello, por definición, el hombre puede conocer las esencias reales. Puesto que las prácticas sociales son siempre una función de las ideas arquetípicas, ello implica que las esencias sociales reales pueden ser conocidas por el hombre. Sabemos lo que hacemos. Tanto para Locke como para Hobbes, el hombre tiene un conocimiento incontrovertible de

[10] John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 306, 358. Para una discusión, ver Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), pp. 61-97. Ver también Ian Shapiro, *The Evolution of Rights in Liberal Theory* (Nueva York: Cambridge University Press, 1986), pp. 100-18.

[11] Ver T. J. Hochstrasser, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); y James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

sus creaciones y, lo que es aún más importante para nuestros propósitos, de las disposiciones e instituciones políticas.[12]

1.1.2. La preocupación por la certidumbre

Insistir en que el voluntarismo es el distintivo de la forma más elevada de conocimiento, implica dar un matiz arcaico a lo que hoy conocemos como verdad analítica. No menos arcaico es el consiguiente menosprecio de toda forma de conocimiento que no dependa de la voluntad. En contraste, la tradición ilustracionista pos-humeana ha quedado marcada por una concepción falibilista del conocimiento. Desde tal perspectiva, toda aseveración del conocimiento es falible y la ciencia avanza no por dar más certidumbre a los conocimientos, sino por producir más de estos. Reconocer que las aseveraciones del conocimiento son corregibles, y la posibilidad de que podríamos estar siempre equivocados, ejemplifica la actitud científica moderna. Como lo hizo notar Karl Popper (1902-1994), lo más que podemos decir cuando las hipótesis sobreviven a las comprobaciones empíricas es que no fueron falsificadas y por ello podemos aceptarlas provisionalmente.[13] Como ilustración dramática de esto, un reciente estudio realizado por un connotado grupo de astrofísicos sugiere que lo que hemos aceptado como leyes básicas de la naturaleza podría no ser inmutable. De ser

[12] Ver John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter Nidditch, ed., (Oxford: Clarendon Press, 1975 [1690]), Libro II, capítulos 31-32; Libro III, capítulo 3, 6. Para una discusión adicional, ver Tully, *A Discourse on Property*. pp. 9-27; y Ian Shapiro, *The Evolution of Rights in Liberal Theory*, pp. 109-10.

[13] Ver Carl G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (Nueva York: Free Press, 1965), pp. 298-303, para una discusión del modelo deductivo-nomológico de Hempel, y ver Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963), pp. 228, 238 para una discusión del falsificacionismo de Popper.

así, las consecuencias de nuestra comprensión de la ciencia moderna serán tan profundas como la teoría de la relatividad de Einstein.[14]

Conforme la Ilustración maduró, la ética, la filosofía política e importantes ramas de las ciencias humanas se enfrentaron a una doble amenaza. Al abandonar las teorías creacionistas del conocimiento, estas disciplinas quedaron despojadas de la identificación que tuvieron durante la Ilustración temprana con la lógica y las matemáticas como ciencias preeminentes, pero sin quedar en claro si contenían proposiciones que pudieran ser empíricamente comprobadas mediante los principios de una ciencia crítica y falibilista. Estos campos del saber, ya sin certidumbre y sin estar sujetos a falsificación, se enfrentaron a escapar a la pesadilla de ser "meramente subjetivos", para evitar ser enviados, como tan dramáticamente argumentó A. J. Ayer en *Lenguaje, verdad y lógica* (1936), al basurero de la especulación junto con la metafísica. "Puesto que expresar un juicio de valor no es una proposición", insistió Ayer, "no surge entonces la cuestión de ser verdadero o falso".[15] Los teóricos de la ciencia ética "tratan las proposiciones sobre las causas y atributos de nuestros sentimientos éticos como si fuesen conceptos éticos". Ayer sostiene que, como resultado, no reconocen "que los conceptos éticos son pseudo-conceptos y, por ende, indefinibles".[16] Con frecuencia se ha atacado el positivismo lógico de Ayer pero, como veremos, esta concepción del carácter no científico de la investigación normativa ha perdurado en la mente tanto de la Academia como del público.

[14] J. K. Webb, M. T Murphy, V. V. Flambaum, V. A. Dzuba, J. D. Barrow, C. W. Churchill, J. X. Prochaska, y A. M. Wolfe, "*Further evidence for cosmological evolution of the fine structure constant*", Physical Review Letters 87 (agosto 2001): 091301-091601.

[15] Alfred J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* (Harmondsworth: Penguin Books, 1971 [1936]), p. 29.

[16] *Ibid.*, pp. 149-50.

1.2. LA CENTRALIDAD DE LOS DERECHOS INDIVIDUALES

Además de la fe en la ciencia, el énfasis central puesto por la Ilustración en los derechos individuales marcó la diferencia entre su filosofía política con los compromisos de la Antigüedad y el Medioevo con el orden y las jerarquías. Este énfasis logra que la libertad del individuo ocupe un lugar central en la argumentación política. Dicho desplazamiento quedó marcado en la tradición iusnaturalista por un cambio de énfasis: de la lógica de la ley a la idea del derecho natural. Hobbes sostiene en su *Leviatán* que era costumbre combinar *Jus* y *Lex, Derecho* y *Ley;* sin embargo, deben ser distinguidos, puesto que DERECHO consiste en la libertad de actuar, o abstenerse de hacerlo, en tanto que LEY determina, y se vincula a uno de éstos, y por consiguiente son inconsistentes en esta cuestión".[17] En el *Ensayo sobre la ley de la naturaleza,* escrito por Locke en 1663, hallamos un razonamiento similar. Rechazando las correlatividades cristianas tradicionales entre derecho y ley, insistió en que la ley natural "debe ser distinguida del derecho natural, puesto que el derecho se fundamenta en que podemos usar algo libremente, en tanto que una ley es lo que permite o prohíbe hacer algo".[18] Se puede inferir lo características que fueron estas matizaciones del hecho de que los idiomas europeos, excepto el inglés, carecen de esta diferenciación lingüística. El alemán *Recht,* el italiano *diritto* y el francés *droit* se usan para significar tanto derecho como una ley en abstracto; históricamente, tal es el grado en que están unidas las etimologías de estas nociones. Aunque los teóricos ingleses del contrato social fueron la vanguardia de este cambio, veremos que dejó su sello indeleble en una franja mucho más amplia del terreno político.

Hemos visto que la omnipotencia divina es fundamental en la teología voluntarista de Locke. Lo que los humanos per-

[17] Hobbes, *Leviathan*, p. 189.

[18] John Locke, *Essays on the Law of Nature*, ed. W. Von Leiden (Oxford: Clarendon Press, 1958 [1660]), p. III.

ciben como ley natural es en realidad el derecho natural de Dios, una expresión de Su voluntad.[19] La teoría de la propiedad de Locke fluye de modo natural a partir de este esquema, lo cual transforma el modelo del conocimiento como hechura en una teoría normativa del derecho. El derecho sobre lo que se crea cobra vida a través del acto de crear autónomamente: hacer implica propiedad, por lo que la ley natural es en última instancia el derecho natural de Dios sobre Su creación.[20] El que Locke recurra con frecuencia a metáforas de hechuras y relojería en su *Dos tratados sobre el gobierno* y otras obras, hace fundamental su tesis de que el hombre está obligado ante Dios por sus propósitos al haberlo creado. El hombre es "la Hechura de un Creador omnipotente y omnisapiente... el hombre es su propiedad, por ser su Hechura, y está hecho para su placer y para el de ningún otro".[21]

Para Locke los seres humanos son únicos en su tipo entre las creaciones divinas, puesto que se les ha dado la capacidad de hacer y crear sus propios derechos. Veremos que esta idea, en una forma secularizada, viviría mucho más que la teología y epistemología de hechura que la engendró. En la formulación

[19] Al seguir a Hobbes y Pufendorf en esta formulación de la distinción, Locke estaba adoptando una importante separación de la tradición tomista, arraigada en la renovación de Grocio de la concepción del derecho romano como la *suum* de cada quien, una especie de poder moral o *facultas* que todo hombre posee, y cuyas raíces conceptuales, como lo estableció Quentin Skinner, en la obra de Francisco Suárez y, en última instancia, Jean Gerson y la tradición conciliarista. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), vol. 2, pp. 117, 176-78. Ver también Richard Tuck, *Natural Rights Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); y John Finnis, *Natural Law and Natural Right* (Oxford: Clarendon Press, 1980), pp. 207-208.

[20] Locke, *Essays on the Law of Nature*, pp. III, 187.

[21] John Locke, *Two Treatises of Government*, p. 271. Para una discusión adicional ver Tully, *A Discourse on Property*, pp. 35-38; y John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 95.

de Locke, la ley natural establece que el hombre es sujeto de imperativos divinos para vivir de ciertos modos y que, dentro de los límites impuestos por las leyes de la naturaleza, el hombre puede vivir como si fuese un dios. El hombre como hacedor tiene conocimiento de sus acciones intencionales, además de un derecho natural de dominar sobre las acciones humanas. Siempre y cuando no infrinjamos las leyes naturales, nuestra relación con los objetos que creamos es la misma que tiene Dios con nosotros; éstos son nuestros tanto como nosotros somos de Él.[22] La ley natural, o el derecho natural de Dios, fija las delimitaciones de un campo en el cual los humanos tenemos autoridad divina para actuar como dioses en miniatura, creando nuestros propios derechos y obligaciones.

1.3. TENSIONES ENTRE LA CIENCIA Y LOS DERECHOS INDIVIDUALES

En los capítulos siguientes se explorará cómo influyó la preocupación por la ciencia y el compromiso con los derechos individuales, sobre los argumentos acerca del origen de la legitimidad política. Un punto general que debe considerarse y que he sugerido en mi discusión de la teología de Locke, es que este par de valores ilustracionistas conviven en cierta tensión. La ciencia es una facultad determinista a la que atañe el descubrimiento de leyes que gobiernan el universo. En el campo social y político, este punto tiene un obvio potencial de conflicto, con una ética que enfatiza la libertad individual. Si los actos humanos están gobernados por leyes, ¿cómo puede existir la libertad de actuar que da sentido y sustancia al compromiso con los derechos del individuo? Ésta es una ins-

[22] Ver John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Libro II, capítulo 27 y Libro I, capítulo 30. Ver también Tully, *A Discourse on Property*, pp. 108-10, 121.

tancia de la añeja tensión entre libre albedrío y determinismo que ya aparece en las preocupaciones teológicas de Locke, pero que adquiere un característico matiz ilustracionista al formularse como una tensión entre la ciencia y los derechos individuales.

Incluso Hobbes y Locke, quienes enfatizaron en la existencia de respuestas definitivas a las preguntas normativas, no pudieron escapar del todo a esta tensión. Ambos creían en la facultad de actuar libremente cuando las leyes naturales guardan silencio pero, cuando no es así, tampoco sentían cómodo proponer que un humano libre siempre debe sucumbir a las exigencias de estas leyes; y esto, a pesar de que ambos pensaban que las leyes naturales tienen tras de sí toda la fuerza de la ciencia y la teología. Hobbes sostenía que un individuo racional aceptaría someterse a un soberano absoluto porque la única alternativa a su no sometimiento era una horrenda guerra civil. Este pensamiento implica que el soberano estaba legitimado a ordenar a sus súbditos que dieran sus vidas en batalla, aunque Hobbes sintió la obligación de advertir al soberano que no debía sorprenderse si los súbditos se negaban a hacerlo.[23] Si bien Locke consideró a las leyes naturales como se expresan en las Escrituras que rigen sobre los seres humanos, también reconoció que las Escrituras son suficientemente ambiguas para permitir desacuerdos en su interpretación. Uno de sus principales argumentos con Sir Robert Filmer en el *Primer tratado*, se refiere a la insistencia de Locke donde Dios habla directamente a cualquier persona que lee las Escrituras, y que ninguna autoridad humana tiene derecho a declarar una interpretación como definitiva ante otra que la niegue.[24] Esta libertad para comprender la ley natural a través de la concep-

[23] Hobbes, *Leviathan*, pp. 268-70.

[24] John Locke, *Two Treatises of Government*, p. 173. Para un análisis adicional, ver Richard Ashcraft, *Lock's Two Treatises of Government* (Londres: Alien & Unwin, 1986), capítulo 3.

ción de cada uno fue la base del derecho a la resistencia de Locke, que podría alegarse en contra del soberano, y al que él mismo recurrió al oponerse a la corona inglesa hacia 1680. Su convicción de que pueden descubrirse las respuestas correctas sobre el significado de las Escrituras y, por consiguiente, lo que él llama derecho natural, no fue concebido como algo que permite erradicar la libertad humana de disentir de tal convicción.

En resumen, aunque el ideal de la hechura es un intento de sintetizar los mandamientos deterministas de la ciencia con una ética que otorga el papel central a la libertad del individuo, este ideal contiene tensiones para el ser humano análogas a la paradoja de la ley natural que concernió a Locke. Si existen respuestas correctas acerca de la legitimidad política, y que cualquier persona lúcida debe afirmar, ¿en qué sentido tenemos realmente derecho a decidir por nosotros mismos? Pero si somos libres para rechazar lo que la ciencia revela acerca de nuestras propias convicciones, ¿qué queda de la afirmación sobre la prioridad de la ciencia respecto a otras formas de interactuar con el mundo? Veremos que esta tensión aflora repetidamente en las tradiciones utilitaria, marxista y de contrato social, sin alcanzar una sólida solución. Esta tensión es reformulada en la tradición democrática y se maneja mediante procedimientos que la disminuyen, aunque sin desaparecer por completo. Su tenacidad refleja la realidad de que el atractivo de la ciencia y el compromiso con los derechos individuales son básicos en la conciencia política de la Ilustración.

2. UTILITARISMO CLÁSICO

Jeremy Bentham no carecía de audacia. En la primera página de su único tratado sistemático sobre política, reduce su doctrina a un solo párrafo:

> La naturaleza puso a la humanidad bajo el régimen de dos maestros soberanos: *placer* y *dolor.* Sólo a éstos toca señalar lo que hacemos, y determinar lo que haremos. Por una parte, la norma del bien y el mal, y por otra, la cadena de causas y efectos, están sujetas a su trono. Nos gobiernan en todo lo que hacemos, decimos, pensamos; todo acto para liberarnos de este sometimiento sólo servirá para demostrarlo y confirmarlo. En las palabras, el hombre fingirá que abjura a su imperio, aunque en realidad en ningún momento dejará de estar sujeto a él. El *principio de utilidad* reconoce este sometimiento, y lo asume para fundar tal sistema, cuyo objeto es urdir la trama de la felicidad mediante la ley y la razón. Todo sistema que intente refutarlo, tratará más de sonidos que de sentidos, de caprichos más que de la razón, de la oscuridad más que de la luz.[1]

Bentham añade que el principio de utilidad "aprueba o desaprueba toda acción, a partir de su aparente tendencia a disminuir o aumentar la felicidad de aquél cuyo interés está

[1] Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Nueva York: Hafner Publishing Co., 1948 [1789]), p. 1. Todas las itálicas en las citas aparecen en el original.

en cuestión o, en otras palabras, a promover u oponerse a tal felicidad".

Bentham pensaba que este principio de la felicidad se aplica por igual a las acciones de los individuos y de los gobiernos y que al aplicarse a estos últimos, nos exige aumentar al máximo la felicidad del número límite de integrantes de una comunidad.[2]

Como veremos, esto resultó ser una labor sumamente compleja; Bentham no dudaba de la posibilidad de que los gobiernos que siguieran sus directivas prosperarían y serían percibidos como legítimos; en tanto aquellos que no lo hicieran, inevitablemente se estancarían en el oscurantismo de la miseria disfuncional. Bentham pasó gran parte de su vida intentando aplicar su esquema utilitarista para idear instituciones sociales y políticas, desde prisiones hasta parlamentos, y recorrió el mundo abogando por él ante gobernantes y políticos. Tuvo tanta ambición teórica como confianza en sí mismo. Nunca dudó que pudiera idearse el sistema hasta sus últimos detalles, y que gobernaría sobre cualquier faceta de la interacción humana, reduciendo cualquier dilema político y moral a cálculos técnicos de utilidad. Un siglo después, Marx y Engels escribirían acerca de un orden utópico en que la política sería reemplazada por la administración.[3] Bentham creyó lograr dicha empresa en la Inglaterra del siglo XVIII.

2.1. La base científica del utilitarismo clásico

Como desenfadada criatura de la Ilustración, Bentham sólo mostraba desprecio por la influyente tradición de la ley natural

[2] *Ibid.*, pp. 126-27.

[3] De ahí el famoso comentario de Engels, en el sentido de que bajo el genuino socialismo "el gobierno de las personas es reemplazado por la administración de las cosas". Ver Federico Engels, *Anti-Dühring* (Moscú: Foreign Language Publishing House, 1959 [1878]), p. 387.

de su época, y cobró fama al declarar que todas las teorías de ley y derecho natural no eran más que "simples pamplinas... pamplinas retóricas, pamplinas sobre zancos".[4] Defendió un amplio sistema de derechos políticos, pero consideraba a los derechos como artefactos humanos, creados por el sistema legal y aplicados por el soberano. Insistió en que no existen derechos si no son aplicados, y que no hay aplicación si no hay gobiernos;[5] una tajante afirmación de lo que posteriormente sería conocido como positivismo legal. Por tradición, el derecho natural ha sido concebido como aquél que proporciona el punto de referencia para evaluar los sistemas legales positivos creados por los humanos, en tanto para Bentham no hay otra cosa que ley positiva, la cual debe ser evaluada mediante principios utilitaristas arraigados en la ciencia.

Bentham jamás dudó que el utilitarismo poseía la fuerza indubitable del *cogito* cartesiano. "Cuando alguien intenta combatir el principio de utilidad", insistía, "es con argumentos extraídos, sin saberlo, de ese mismísimo principio".[6] De ese modo, si un moralista ascético desdeña el placer, es en realidad "con la esperanza de obtener honor y reputación de los demás hombres", y este posible honor es el verdadero origen de tal placer. En la misma vena, si alguien se niega a sí mismo los placeres o se martiriza por sus creencias religiosas, refleja "el temor al futuro castigo a manos de una Deidad colérica y vengativa". Tal temor no es más que "el prospecto del dolor", una motivación completamente utilitarista.[7] No es necesaria

[4] Jeremy Bentham, *Anarchical Fallacies*, reimpreso en *The Works of Jeremy Bentham*, publicado bajo la superintendencia de su ejecutor, John Bowring (Edinburgo: William Tait, 1843), vol. 2, p. 501.

[5] *Ibid.*, p. 500.

[6] Bentham, *Introduction to Principles of Morals and Legislation*, pp. 4-5.

[7] *Ibid.*, p. 9. Al respecto, Bentham bien pudo haber señalado a los antiguos cristianos circumceliones, que se hacían notar por practicar el suicidio, para eliminar el riesgo de pecar, y con ello, sufrir la condenación eterna. Se consideraba como particularmente bueno provocar a un infiel para ser mar-

mucha reflexión para comprender que las nociones de buscar placer y evitar dolor, como Bentham las utiliza, son suficientemente amplias como para reescribir en sus términos cualquier motivación concebible. En la actualidad esto merece suspicacia, partiendo de que una teoría de la psicología humana, si es infalible, en principio no puede evaluarse científicamente. A pesar de ello, Bentham operó en la corriente más aceptada de la Ilustración temprana, por lo que de modo natural consideró que este rasgo de su argumento validaba la concepción utilitarista.

Para Bentham, la base del utilitarismo era naturalista, arraigada en los imperativos de la supervivencia del organismo humano, lo cual es notable considerando que escribió su obra setenta años antes de Darwin.[8] Bentham reconoció la existencia de sanciones y orígenes religiosos, morales y políticos del dolor y el placer, aunque también insistió en que se basaban y provenían de sanciones y orígenes físicos del dolor y el placer. Lo físico es el cimiento de lo político, moral y religioso, está "incluido en cada uno de éstos", señala Bentham.[9] Estamos ligados al principio de utilidad por la "constitución natural del marco humano",[10] muchas veces inconscientemente, y cuando nuestro consciente explica nuestros actos, son inconsistentes con el principio. Si no nos plegamos a éste, nos dice en *La psicología del hombre económico,* "las especies no seguirían existiendo" y "bastarían unos cuantos meses, por no decir semanas o días, para que fuesen aniquiladas".[11] Para él era un "axioma", com-

---

tirizado por éste, o adoptar austeridades que condujeran a la muerte, aunque en último recurso había otros medios aceptables. Ver G. Steven Neeley, *The Constitutional Right to Suicide: A Legal and Philosophical Examination* (Nueva York: Peter Lang, 1994), p. 4.

[8] *El origen de las especies* de Darwin fue publicado por primera vez en 1859.

[9] Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, p. 27.

[10] *Ibid.*, p. 4.

[11] Bentham, *The Psychology of Economic Man*, reimpreso en W. Stark, ed., *Jeremy Bentham's Economic Writings*, vol. 3 (Londres: George Alien & Unwin,

parable a los "formulados por Euclides", que el hombre apunta a la felicidad, "fructuosa o infructuosamente, y seguirá haciéndolo en tanto siga siendo hombre, en todo aquello que haga".[12]

2.2. UTILIDAD INDIVIDUAL *VERSUS* COLECTIVA, Y LA NECESIDAD DE UN GOBIERNO

Dada esta concepción totalmente determinista de la naturaleza humana, surge la siguiente pregunta: ¿Qué lugar hay en todo esto para un gobierno? Si todos buscamos el placer y evitamos el dolor sin importar cualquier otra consideración, no parece haber sitio para que un gobierno mejore la búsqueda de la utilidad. Además, Bentham afirmaba que la legislatura tiene poco que ver con las causas del placer, puesto que sus actividades primarias son la prevención de actos maliciosos;[13] y es claro que concibe las acciones privadas del individuo, particularmente su producción de riqueza, como la principal fuente de utilidad. Esto se formula explícitamente en sus *Principios del código civil*:

> La ley no dice al hombre *Trabaja y te recompensaré,* sino más bien *Labora, y al impedir que te despojen de ellos, aseguraré que disfrutes de los frutos de tu trabajo, su recompensa natural y suficiente, y sin la que no podrías perdurar.* Si la industria crea, la ley preserva. Si en primera instancia lo debemos todo al trabajo, en segunda instancia, y en cualquier momento subsiguiente, todo lo debemos a la ley.[14]

1954), p. 422. Este título fue proporcionado por Stark a una colección de los escritos de Bentham que ejercieron su influencia sobre la psicología económica subsiguiente.

[12] *Ibid.*, p. 421.

[13] Jeremy Bentham, *Principles of the Civil Code*, reimpreso en *The Works of Jeremy Bentham*, vol. I, p. 301.

[14] *Ibid.*, p. 308.

Este fragmento refleja la concepción de Bentham de que si bien el régimen de la ley es esencial en la consecución de la utilidad, la ley debería limitarse únicamente a asegurar que todos podamos buscar la utilidad por nosotros mismos. Posteriormente veremos que esta concepción no necesariamente es una implicación de la lógica del utilitarismo, aunque Bentham estaba claramente comprometido con ésta.[15]

Pero la función del gobierno que *sí* requiere la lógica de la teoría de Bentham proviene de su suposición egoísta de que buscar el placer y evitar el dolor siempre opera a nivel de la psicología individual. Todos somos individuos que aumentamos la utilidad al máximo, y nada nos importa el bien de la sociedad en general. Esto sugiere invalidar nuestras promesas y robaremos a los demás si ello vale la pena, a menos que exista una ley penal que proteja la vida, integridad y propiedades, además de un código que haga valer contratos y facilite el comercio. Por sí misma, y a partir de las premisas de Bentham, esta posibilidad no basta para justificar un gobierno dado que, en una guerra de todos contra todos, donde el fuerte acaba con el débil, los sobrevivientes se quedarían con la mayor utilidad neta posible. (Ciertamente, veremos que las críticas más incisivas del utilitarismo derivan de que no da importancia moral a quién experimenta la utilidad, sino sólo al hecho de que es experimentada.) Desde la perspectiva de Bentham, debe existir algo más que motive la necesidad de un gobierno que el mero hecho de que la búsqueda egoísta del placer y el evitar el dolor privan sobre todos los demás impulsos humanos.

El "algo más" se reduce a dos cosas, donde la primera es que el comportamiento egoísta también puede ser contraproducente. Existen varias circunstancias en las que individuos puramente egoístas no hacen voluntariamente lo que va a fa-

[15] Para una discusión adicional del énfasis puesto por Bentham en proporcionar seguridad como propósito fundamental de la ley, ver Nancy Rosenblum, *Bentham's Theory of the Modern State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), p. 53.

vor de sus intereses. El ejemplo de Bentham, y que podría ser una de las primeras alusiones al problema del polizón, se refiere al financiamiento de las guerras. Aunque todo individuo se beneficia de la seguridad que le da un ejército, no existe una ganancia individual a cambio de los impuestos que aporta para esto, por lo que no hay razón para apoyar voluntariamente una guerra si puede obtenerse un mejor rédito a cambio de las sumas aportadas.[16] En general, si se sabe que se obtendrá un bien aunque no se aporte para su obtención, un calculador de utilidad egoísta se negará a contribuir. Este problema del financiamiento de los bienes públicos es uno entre toda clase de fallos de mercado, donde la mano invisible produce resultados que distan de ser óptimos.[17] Bentham advirtió que "la sociedad se mantiene unida únicamente por los sacrificios que se inducen en sus integrantes para obtener las gratificaciones que exigen", y por ende un gobierno debe obligarlos a sacrificarse en circunstancias en que podrían desentenderse de ello. Obtener estos sacrificios es "la gran dificultad, la gran tarea de un gobierno".[18]

Además de esta incipiente justificación de los gobiernos a partir de los fallos de mercado, Bentham también pensaba que un gobierno tiene un vigoroso papel en el cómputo de los intereses utilitaristas de los conciudadanos, así como en la aplicación de políticas para aumentarlos. Los argumentos contemporáneos que se basan en el individuo egoísta generalmente son radicalmente anti-paternalistas al suponer, además, que es al individuo a quien toca definir su propia utilidad.

[16] Bentham, *Psychology of Economic Man*, p. 429.

[17] Los bienes públicos son aquellos, como el aire limpio o la defensa nacional, que por su misma naturaleza requieren un suministro conjunto, y de los que es imposible excluir a algunos miembros del grupo. Como resultado, son vulnerables a polizones. Para una discusión general del problema del polizón, ver Mancur Olson, *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), pp. 1-3, 64-65, 125-26.

[18] Bentham, *Psychology of Economic Man*, p. 431.

Esta suposición adicional no comenzó a entrar a la tradición utilitarista hasta que John Stuart Mill la remodeló una generación después de Bentham y no evolucionó a una postura radicalmente subjetivista hasta que Charles L. Stevenson, siguiendo el positivismo lógico de Ayer, rechazó la idea que se había asentado en la tradición utilitarista desde la época de Hume: que las fuentes de placer y dolor son las mismas para cualquier individuo. De esto proviene la idea de Hume de que ya no existirían cuestiones morales si se resolviera toda pregunta objetiva, y que una ciencia de las pasiones produciría conclusiones que podrían generalizarse a todo individuo. Esto es lo que Stevenson cuestionó radicalmente, argumentando que en realidad no existe una razón válida para suponer que "personas objetivamente informadas aprobarían los mismos objetos", y concluyendo que "si no hubiera *nada* que todas, o la mayoría de las personas informadas aprobaran de modo similar, puesto que la gente es temperamentalmente distinta a este respecto, entonces *nada* sería una virtud, y *nada* sería un vicio".[19]

Siglo y medio antes de que el egoísmo se transformara totalmente en un mero subjetivismo, el propósito de la nueva ciencia utilitarista era para Bentham obtener respuestas definitivas que fueran más allá de la sola opinión o la aseveración

[19] Charles L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944), p. 275. Hume es, desde luego, más famoso por su insistencia en que es imposible derivar un "debería" de un "es". Ver David Hume, *A Treatise on Human Nature* (Nueva York: Everyman, 1974 [1739]), vol. 2, pp. 177-78. Sin embargo, es precisamente porque Hume supuso que la psicología es esencialmente similar para todos que su concepción de la separación hecho/valor no pareció amenazar su capacidad de llegar a conclusiones sobre lo que requiere la justicia, y qué es aquello que pertenece al interés general de la sociedad. Ver Alasdair MacIntyre, "*Hume on 'is' and 'ought'*", en Vere C. Chappell, ed., *Hume* (Londres: Macmillan, 1966), pp. 240-64; Geoffrey Hunter, "*Hume on is and ought*", Philosophy vol. 37 (1962), pp. 148-52; el intercambio entre Hunter y Anthony Flew en Chappell, *Hume*, pp. 278-94; y W. D. Hudson, "*Hume on is and ought*", *Ibid.*, pp. 295-307,

subjetiva. "Sucede con la anatomía de la mente lo mismo que con la anatomía y fisiología del cuerpo humano; lo insólito no es un hombre que no esté versado en estas disciplinas, sino aquél que sí lo está".[20] El egoísmo de Bentham tenía un fuerte molde objetivista. Nunca dudó que podían hacerse cálculos utilitaristas para cualquiera, y que a partir de ahí un gobierno realizaría cómputos de costo-beneficio para determinar el curso óptimo para la sociedad. Concibió el placer y el dolor como objetos en cuatro dimensiones: intensidad, duración, certidumbre o incertidumbre, y "proximidad o lejanía".[21] También pensó que la "extensión", o cantidad de personas a quienes se aplica un acto placentero o doloroso, podía calcularse para una comunidad política. Desde entonces, y al igual que tantos otros economistas políticos, dudó que pudiera medirse la intensidad con precisión, aunque estaba seguro de que las demás dimensiones podían cuantificarse.[22] Contempló gigantescos cómputos de costo-beneficio para la utilidad de la sociedad, desde los fundamentos de las disposiciones constitucionales hasta los óptimos castigos de las infracciones a la ley penal.[23] Ciertamente, el meollo de los *Principios de la moral y la legislación* giraba alrededor de un inicio a partir de un gran esquema utilitarista de esta clase, que iría refinándose, sin que sus puntos esenciales se revisaran, de una generación a otra. Bentham lo

[20] Bentham, *Psychology of Economic Man*, p. 425.

[21] Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, pp. 29- 32. También pensaba que la "fecundidad", o posibilidad de que el placer o dolor resultante de un acto fuera sucedido por un placer o dolor similar en el futuro, podía ser calculado, así como su "pureza", la probabilidad de que "no fuera sucedido por sensaciones del tipo opuesto: es decir, dolor, si se tratara de placer; placer, si se tratara de dolor". Estas dos características "son, estrictamente hablando, apenas algo que pudiera considerarse una propiedad del placer o dolor mismo; por consiguiente, y también estrictamente hablando, no deben tomarse en consideración para el valor de tal placer o dolor". *Ibid.*, p. 30.

[22] Bentham, *Psychology of Economic Man*, p. 443.

[23] *Ibid.*, pp. 152-54.

consideró como una especie de libro de texto para todo propósito al que harían referencia los legisladores, para calibrar lo que podríamos describir como "utilitómetros" y así modificar la sociedad a partir de una base científica.

Además de ser cuantificables, Bentham consideró que los dolores y placeres relacionados con diferentes actividades eran intercambiables. Una vez dicho esto, surge la pregunta: ¿Cuál es la métrica o unidad de medida a partir de la cual pueden ser comparables entre sí? A falta de tal métrica observó que "no hay proporción o desproporción entre crímenes y castigos".[24] Más ampliamente, no habría modo para que los individuos compararan diferentes causas de dolor y placer entre sí, o emitir juicios de un individuo a otro sobre la "extensión" de la utilidad. Las comparaciones intra e inter-personales de esta especie presuponen la existencia de una métrica específica con la cual la infinidad de placeres y dolores pueden hacerse mutuamente conmensurables. Debe existir un representante tangible para la utilidad.

El utilitómetro de Bentham era el dinero; para él el dinero "es el instrumento que mide la cantidad de dolor y placer", y reconoció que podría no ser una unidad básica de medida totalmente satisfactoria. Pero dejó en manos del escéptico "hallar otra que fuera más exacta, o despedirse de la política y la moral".[25] Haciendo notar que "en general, el rico es más feliz que el pobre", insistió en que utilizar el dinero como representante de la utilidad podría llevarnos "más cerca de la verdad que cualquier otra suposición general que pudiera hacerse acerca del propósito en cuestión".[26] El dinero tiene la ventaja adicional de darnos ciertos medios para encarar el difícil tema

[24] Bentham, *The Philosophy of Economic Science*, reimpreso en Stark, *Jeremy Bentham's Economic Writings*, vol. I, p. 118. Este título fue proporcionado por Stark a una colección de los escritos de Bentham que ejercieron su influencia sobre la economía política subsiguiente.

[25] *Ibid.*, p. 117.

[26] Bentham, *Psychology of Economic Man*, p. 438.

de la intensidad de la preferencia, puesto que todos podemos vender lo que queremos menos para comprar aquello que queremos más. Como lo formula Bentham:

> Si tengo en el bolsillo una corona, y al no tener sed dudo si debería comprar con ella una botella de clarete para beberla, o la doy a una familia que, advierto, puede perecer si no recibe asistencia, a la larga será mucho peor para mí. Pero es claro que, mientras siga dudando, los dos placeres de sensualidad en el primer caso, de simpatía en el segundo, valían para mí exactamente cinco chelines; para mí, eran exactamente iguales.[27]

"Será mucho peor para mí" se refiere a las complejidades relacionadas con las comparaciones interpersonales que veremos en breve. Podemos concluir que Bentham concebía el dinero como el mejor representante de la utilidad, tanto para medir placer y dolor como para calibrar sistemas de incentivos que influyeran sobre la conducta humana.

2.3. COMPARACIONES INTERPERSONALES Y CONSECUENCIALISMO

El esquema de Bentham fue fundamental, dado que supuso que las unidades de dolor y placer, apropiadamente llamadas "útiles", podían ser sumadas y restadas para producir resultados agregados para un individuo. Así, y en principio, podemos emitir juicios de la forma siguiente: si alguien deriva tres útiles de placer al leer un libro, pero sufre dos útiles de dolor al procurarse el dinero para comprarlo, a fin de cuentas es deseable cumplir con la labor para poder comprar el libro. El sistema de Bentham también permitió comparaciones interpersonales de utilidad, permitiendo a un tercero juzgar las utilidades rela-

[27] Bentham, *Philosophy of Economic Science*, p. 117.

tivas derivadas por diferentes personas al distribuir beneficios y daños en la sociedad. El mandato de maximizar la felicidad para el mayor número es ambiguo, pues apunta a las ideas de que debe maximizarse la felicidad de la mayoría, o maximizar la felicidad del grupo más grande posible, o simplemente que se debe maximizar la suma total de utilidad en la sociedad. En cualquiera de estas interpretaciones (en general, se toma esta última como la mejor representante del significado que quiso darle Bentham), no hay interés en saber *quién* experimenta la utilidad relevante. Los bienes y los daños son distribuidos únicamente a partir del criterio que tienen la consecuencia de maximizar la utilidad social neta.

Por consiguiente, el utilitarismo clásico es una doctrina consecuencialista radical. Aun si una política implica daños graves para algunos, o incluso la muerte, no hay razón para oponerse a ella si su efecto neto es maximizar la utilidad total. A esto se debe que puedan trazarse vínculos entre el utilitarismo y la eugenesia, y por qué se enfrenta a graves dificultades cuando concierne el tema de los discapacitados. Si el costo de mantener a alguien con vida excede los beneficios para otra persona o para el resto de la sociedad, entonces no existe razón utilitarista para no dejarla morir; y si miembros supremacistas de la raza aria experimentan un incremento en la utilidad como resultado de exterminar judíos, y esto excede el sufrimiento experimentado por los mismos, el utilitarismo no proporciona argumento alguno para rechazarlo. Por el contrario, apoya tal política, como incluso los simpatizantes de las teorías consecuencialistas se han visto obligados a admitir.[28]

[28] Por consiguiente, Richard Posner observa que si un grupo minoritario "fuera tan odiado que la felicidad total de la sociedad aumentaría con su exterminio, al utilitarista consistente le sería difícil denunciar el exterminio". *The Economics of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), p. 58. La propia teoría de Posner implica más la maximización de la riqueza que la utilidad, y descarta las comparaciones interpersonales, evitando así esta dificultad. Sin embargo, no evita la dificultad de que a los discapacitados,

Además de sus efectos interpersonales, el riguroso enfoque de Bentham hacia la experiencia del placer conlleva una amenaza contra la autonomía y la autenticidad que, al reflexionarla, parecería preocupante para muchos. El profesor Robert Nozick señala con tal teoría que estaríamos dispuestos a conectarnos con "máquinas de experiencias"; y si éstas pudieran existir, nos harían sentir una corriente continua de placeres y ningún dolor, cuando en realidad estaríamos flotando en tanques de líquido con el cerebro conectado a electrodos.[29] Lógica extensión del brillante retrato que hace Aldous Huxley en su anti-utopía *Un mundo feliz.*[30] Al igual que el "soma" y el "sensorama" de Huxley, una reflexión sobre la máquina de placer de Nozick nos recuerda lo poco dispuestos que estamos a renunciar al control sobre nuestras vidas, o a cambiar deliberadamente la realidad (por decepcionante que pueda ser) por una ficción, por placentera y tranquilizante que sea. Es importante evitar el dolor y buscar el placer, aunque no siempre sea prioritario.

Ignorar a los discapacitados, explotar a la minorías vulnerables, la inautenticidad y perder la independencia son los omnipresentes peligros del utilitarismo, pero no eran preocupaciones importantes cuando Bentham pensaba acerca de la redistribución para maximizar la utilidad social neta. Para él, la pregunta apremiante, dadas las vastas riquezas de una pequeña minoría y las hordas de desposeídos rurales y urbanos, era si la redistribución del rico al pobre podría ser una mejora social neta. Para Bentham la respuesta era obviamente afirmativa, dado que adoptó lo que actualmente se conoce como "principio de disminución de la utilidad marginal". Si bien la

---

al no contribuir en nada a la producción de riqueza, se les debería permitir morir por inanición. *Ibid.*, pp. 60-87. En general, ver Alan Donagan, "*Is there a credible form of utilitarianism?*" en *Contemporary Utilitarianism*, Michael Bayes, ed., (Garden City, N.Y: Anchor Books, 1968), pp. 187-202.

[29] Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Nueva York: Basic Books, 1974), pp. 42-45.

[30] Aldous Huxley, *Brave New World* (Nueva York: Harper, 1946 [1932]).

riqueza aumenta la felicidad, también insistió en que "diez mil veces más riqueza no necesariamente implica diez mil veces más felicidad", e incluso dudó si significaría siquiera el doble. La razón de ello es que "siempre disminuye el efecto de la riqueza sobre la producción de felicidad, como la cantidad en la que la riqueza de una persona excede a la de otra. En otras palabras, la cantidad de felicidad producida por una partícula de riqueza (donde todas las partículas son de la misma magnitud) será cada vez menos con cada partícula: la segunda producirá menos que la primera, la tercera menos que la segunda y así sucesivamente".[31]

Desde entonces, "el principio de disminución de utilidad marginal" se ha convertido en la norma de la economía y la política económica. Al unirse con un esquema utilitario que permite comparaciones interpersonales, cobra un matiz radicalmente redistributivo. Quedando todo lo demás constante y "teniendo como fin la mayor felicidad para el mayor número, habría suficiente razón para tomar de los ricos la materia de la riqueza y transferirla a los menos ricos, y así hasta que las fortunas de todos quedaran reducidas a una igualdad, o a un sistema de desigualdad tan similar a una igualdad perfecta, que no valdría la pena calcular la diferencia".[32] De esta manera, la lógica del utilitarismo clásico vería con certidumbre que el Estado se encargara de una redistribución masiva de la opulenta aristocracia inglesa a los marginados, comenzando con transferencias de los más ricos a los más pobres. "Mientras mayor sea la fortuna del individuo en cuestión, más probable es que, al restar una cantidad dada de la materia de riqueza, no se haría resta alguna de su cantidad de felicidad".[33]

En el transcurso de su vida, Bentham se hizo cada vez más un demócrata radical. En sus primeros años como reformador,

[31] Bentham, *Philosophy of Economic Science*, p. 113.
[32] *Ibid.*, p. 115.
[33] *Ibid.*, p. 114.

pensó que bastaría con ilustrar a la aristocracia para que sus ideas fueran aplicadas; pero posteriormente vio a los aristócratas como un cuerpo corporativo y a una sociedad dentro de la sociedad que cuidaba más de los intereses aristocráticos que de la nación en general. Bentham concluyó que "el espíritu corporativo", tal y como lo formula Elie Halévy, "es el peor enemigo del principio de la utilidad pública",[34] por lo que sería necesaria una reforma política radical para lograr sus objetivos. Esto hizo que Bentham, junto con James Mill, Major Cartwright y los demás reformadores utilitaristas radicales, adoptaran la franquicia universal en la *Resolución sobre la reforma parlamentaria,* publicada en 1818. Porque "sólo en tanto que los miembros de la Cámara de los Comunes son realmente *electos,* y que pueden ser *destituidos* por el libre sufragio del gran cuerpo de electores, se puede tener una garantía adecuada de que sus actos vayan de conformidad con el sentir y deseos del pueblo; y, por consiguiente, que sean realmente y sin abuso de las palabras, designados o declarados representantes del pueblo".[35]

Aunque reticente demócrata radical en las primeras décadas del siglo XIX, Bentham jamás fue un revolucionario.[36] En lo que se refiere a la redistribución de la riqueza, pensaba que debía moderarse con otras consideraciones. Como lo dice en *La filosofía de la ciencia económica,* aunque el efecto "de primer orden" de redistribuir de ricos a pobres sería un gran incremento en la utilidad social neta, el resultado sería muy distinto si consideramos los "efectos de segundo y de tercer orden". "La maximización de la felicidad sería sustituida con la ani-

[34] Elie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism* (Bath, Inglaterra: Faber & Faber, 1972 [1928]), p. 254.

[35] Jeremy Bentham, *Resolutions on Parliamentary Reform,* publicado en *The Works of Jeremy Bentham,* vol. 10, pp. 495-97.

[36] Para una historia de la gradual radicalización política de Bentham, así como su ruptura final con revolucionarios demagógicos como William Cobbett y Henry Hunt, ver Halévy, *Growth of Philosophic Radicalism,* pp. 251-64.

quilación universal en primer lugar de la felicidad, en segundo lugar, de la existencia. Mal del segundo orden: aniquilación de la felicidad por la universalidad de la alarma [entre los ricos por la posibilidad de la redistribución], y ampliación del peligro a: Mal del tercer orden: aniquilación de la existencia por la certidumbre del no disfrute de los frutos del trabajo, y por consiguiente la extinción del incentivo a trabajar".[37] Bentham es aún más explícito al respecto en *La psicología del hombre económico:*

> Supongamos que se diera inicio, mediante el poder de algún gobierno de cualquier tipo, al designio de establecer [la igualdad absoluta], y el efecto sería que, en vez de que todos tuvieran porciones iguales de la suma de los objetos deseados, y en particular de los medios de *subsistencia* y la cuestión de la *abundancia*, nadie tendría porción alguna. Antes de que pudiera hacerse alguna división, el todo quedaría destruido; y junto con el todo, *aquellos* que ordenaron la división, y también quienes deberían haberse beneficiado de ella.[38]

Así, Bentham argumenta a favor de buscar la "igualdad práctica", la cual debe entenderse como "todo aquello que se acerque lo más posible a la igualdad absoluta" que no socave la subsistencia, la abundancia ni la seguridad, que son "de necesidad superior".[39]

No queda claro cómo quiere Bentham que sepamos lo que requiere la "igualdad práctica" como cuestión práctica. Más allá de descartar la esclavitud,[40] escribe como si existiera un umbral: por debajo de éste los ricos tolerarían la redistribución sin chistar; por encima se rebelarían. Se trata de la concepción vislumbrada en la Sudáfrica del Apartheid, donde se afirmaba que los prósperos granjeros blancos preferían que-

[37] Bentham, *Philosophy of Economic Science*, pp. 115-16.
[38] Bentham, *Psychology of Economic Man*, p. 442n.
[39] *Ibid.*, p. 442.
[40] *Ibid.*, p. 443n.

mar sus cosechas que entregarlas a un gobierno de mayoría negra. Este ejemplo no deja de ser instructivo, porque virtualmente todos los granjeros aceptaron el gobierno de la mayoría sin recurrir a medidas drásticas.[41] De igual manera, las clases privilegiadas del Reino Unido han vivido con tasas impositivas de más del noventa por ciento bajo algunos gobiernos laboristas de la posguerra, e incluso en los Estados Unidos se han tolerado tasas elevadas, particularmente en guerras.[42] Aún si existiera un umbral impositivo que, al traspasarle, causara la reacción de los ricos, parece ser muy elusivo. Dista de ser claro cómo un planificador utilitario podría aplicar una distinción entre la igualdad absoluta y la práctica a una política de impuestos redistributivos.

En vez de tratar este problema en términos de un umbral prohibitivo, los economistas contemporáneos lo manejan como compensaciones entre tasas impositivas y la propensión a trabajar o invertir de quienes deben pagarlas, con efectos cambiantes en los márgenes: a mayores tasas de impuestos, marginalmente habrá menos inclinación a trabajar o invertir. Bentham ya contaba con los medios para controlar el problema de este modo, puesto que comprendía el principio de disminución de la utilidad marginal. Pero por realista e intelectualmente satisfactorio que resultara este enfoque, apenas solventa las

[41] Ver Ian Shapiro, *Democracy's Place* (Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1996), pp. 197-204.

[42] Ver Joseph A. Pechman, *Federal Tax Policy* (Washington: Brookings Institute, 1971), p. 255. Los años de máxima tributación en Estados Unidos fueron entre 1944 y 1945, en los que el máximo escalafón impositivo pagaba hasta un 94 por ciento de su ingreso bruto ajustado. También ver Alan Peacock y Jack Wiseman, *The Growth of Public Expenditures in the United Kingdom* (Princeton: Princeton University Press, 1961), capítulo I. Peacock y Wiseman notan que el público es más receptivo a la idea de mayor tributación durante guerras y otros disturbios sociales. Aproximadamente un 32 por ciento del gasto en la Segunda Guerra Mundial en el Reino Unido fue financiado por los impuestos, por lo que el nivel de tributación fuera 3.4 veces más elevado en 1946 que en 1939.

cuestiones políticas más contenciosas. Para poderse hallar una tasa impositiva óptima para la distribución, es necesario calcular el índice de compensación (entre tasas impositivas y actividad productiva), lo cual tendría una carga ideológica y sería atacado. Tendría carga ideológica porque el interés de los privilegiados sería mostrar el índice de compensación más costoso de lo que le parecería a los desposeídos o a sus representantes. Y sería contencioso, porque siempre ha sido difícil desligar los efectos de los impuestos de otros factores que influyen sobre el funcionamiento de una economía. Esto quedó dramáticamente ilustrado en los debates sobre las economías "de oferta", introducidas a Estados Unidos e Inglaterra a principios de los años ochenta por las administraciones de Reagan y Thatcher. Su teoría es que reducir impuestos aumenta la recaudación de los gobiernos, porque se incentiva la inversión y el crecimiento económico. Pero en realidad, la cantidad de variables en juego que influyen sobre el desempeño económico es tan grande, que resulta imposible hallar datos que fundamenten con decisión las hipótesis de las economías de oferta. Décadas después, tanto economistas como políticos siguen debatiendo desde ambos lados de esta postura.

Nótese que en los debates de esta especie no está en juego la lógica del utilitarismo. Los argumentos acerca de los efectos dinámicos que producen las políticas impositivas en el tamaño del pastel con respecto al tiempo son referidos a lo que Bentham llamaba efectos de segundo y tercer orden. Y esto nos lleva al mundo de las contenciosas cuestiones empíricas de la macroeconomía, donde abundan afirmaciones, contra-afirmaciones e intereses personales, y donde las evidencias pueden ser totalmente inconcluyentes. Si bien la redistribución sigue estando en el núcleo de la teoría, dista de ser claro cómo querría actuar un utilitarista benthamiano a partir de ella en cualquier situación dada.

También se debe señalar que no puede inferirse una política redistributiva específica a partir del principio de disminu-

ción de la utilidad marginal. Muchos suponen que el principio sugiere que a más prosperidad, menos importancia tiene el dinero. Quien cae en este error podría pensar que los ricos se resistirían mucho menos a la redistribución de lo que Bentham temía, cuando en realidad el principio de disminución de la utilidad marginal no implica nada de esto. El principio afirma que mientras más rico se es, menos utilidades se derivan de cada moneda adicional. Esto a su vez sugiere que mientras más dinero se tiene, son necesarios *más* incrementos monetarios para aumentar las utilidades en los márgenes. La mejor analogía es la de un adicto a la heroína que necesita cada vez más droga para obtener el mismo efecto: mientras más se tiene, más se quiere. El pobre deriva más utilidades que el rico de un monto dado, pero ello no significa que el rico se interese menos por el dinero. Es justo al contrario.

Pero sería igualmente erróneo extraer de esta observación la conclusión opuesta, bajo el supuesto de que apoya la economía de la oferta y que, incrementar las tasas impositivas marginales, hará a los ricos perder el interés por trabajar o invertir. El principio de disminución de la utilidad marginal nada nos dice sobre la intensidad de las preferencias, ni a cuánto asciende la tasa que hace disminuir las utilidades. Más aún, porque el dinero tiene la implicación antes mencionada: "mientras más se tiene, más se quiere", podría ser que mientras mayor sea un impuesto, más querrán trabajar o invertir los privilegiados.[43] Si pudieran, tal vez iniciarían una revolución o golpe de estado para abolir el sistema de impuestos. Pero si no están en posición de hacerlo, tal vez trabajarían e invertirían más que si existieran las altas tasas marginales. Dado que el principio de disminución de la utilidad marginal implica un creciente

[43] Nótese que esta lógica no se aplica a cualquier artículo específico. Como es obvio en el caso de consumir aspirinas o alcohol, existe un umbral tras el que lo bueno se transforma en malo. Puesto que el dinero siempre puede intercambiarse por otros bienes, la saturación y los efectos negativos pueden evitarse mediante el intercambio, tal vez indefinidamente.

deseo marginal de que el dinero alcance nuevos incrementos de utilidad, aumentar las tasas impositivas marginales podría ser como acelerar la rueda en la que está corriendo una rata: simplemente correrá más rápido. Tarde o temprano llegará el momento en que se desplome exhausta, o se dedique hacer otra cosa, lo que un economista describiría como cambiar trabajo por tiempo libre. A pesar de ello, nada hay en el utilitarismo o en el principio de disminución de la utilidad marginal que nos indique cuál es ese punto, ni cuál es la óptima tasa impositiva para que la gente trabaje e invierta tanto como le sea posible.

En pocas palabras, una aseveración inicial a favor de la igualdad absoluta queda fácilmente fuera de la lógica del sistema benthamiano. En cuanto utilizamos algunas consideraciones prudentes para salir de su simplicidad radical, pasamos al engorroso mundo empírico de las políticas macroeconómicas y sus efectos sobre el comportamiento humano en el margen. La intuición sobre estas cuestiones puede llevarnos a direcciones en conflicto, y muy probablemente los intereses a los que sirven pueden darles más ímpetu, llevándolas más a una dirección que a otra. Bentham subestimó la dificultad para resolver estas cuestiones, así como el grado en que podrían contaminarse de conflictos de intereses, principalmente por su fe en la ciencia. Ése es el tema que examinaremos a continuación.

2.4. NEUTRALIDAD CIENTÍFICA Y LA LIBERTAD HUMANA

Argumentar a favor de las soluciones utilitaristas inevitablemente plantea algunas preguntas: ¿Quién tendrá el utilitómetro? y ¿cuáles serían sus motivaciones? Es aquí donde entra la inmensa confianza que tenía Bentham en la ciencia. Él estaba seguro que, de hacerse correctamente, maximizar la utilidad no tendría otro resultado que producir grandes aumentos en la felicidad de toda la población de un país. Y no dudaba que

se podía inducir a los gobiernos a maximizar correctamente la utilidad una vez sabida la respuesta correcta. Sin embargo, esta confianza era problemática.

Que Bentham perdiera la fe en la posibilidad de una clase aristocrática ilustrada, sirvió para superar las dificultades asociadas con las motivaciones egoístas en la política. Halévy señala que Bentham aplicó "no el principio de la identidad natural, sino el principio de la identidad artificial de los intereses" a las cuestiones políticas, pensando que era posible organizar un régimen representativo "en condiciones tales que el interés general, y la armonía de intereses de gobernantes y gobernados, resultarían infaliblemente de las decisiones legislativas adoptadas".[44] Su concepción madura de la aristocracia, como una corporación interesada en sí misma, es similar a lo que Jean-Jacques Rousseau y James Madison llamaban "asociaciones parciales" y "facciones" que socavan el interés general de la sociedad,[45] y que actualmente se conocen como "intereses especiales". Nuestro examen de este tema en §7.2.1 nos enseñará que demostrar la mera existencia de un interés general o, si es que existe, que los procedimientos democráticos convergerán en éste, es mucho más difícil de lo que Bentham y los otros dos autores suponían. Es justo decir que hay razones para el escepticismo, a partir de las propias premisas de Bentham. Si la aristocracia era un interés especial, ¿por qué otros no habrían de formarse bajo condiciones de una franquicia universal? En una democracia, las políticas redistributivas implican dividir dinero y otros bienes por mandato de las mayorías. Parece innegable que, bajo tales condiciones, siempre se puede formar algún tipo de coalición para enriquecerse a costa

[44] Halévy, *Growth of Philosophic Radicalism*, p. 264.

[45] Ver Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses* (Nueva York: Hafner Publishing, 1947 (1762)), pp. 26-27. Para una explicación dada por Madison a las facciones, que aparece en *Federalist #10*, ver James Madison, Alexander Hamilton y John Jay, *The Federalist Papers* (Londres: Penguin Books, 1987), pp. 122-28.

de los demás. Esta coalición sería inestable en el sentido de que algunos de sus miembros podrían sentirse tentados a formar otra coalición con los excluidos hasta entonces y en detrimento de quienes eran los beneficiarios hasta ese momento.[46] Sin embargo, nada nos permite suponer que maximizadores egoístas, como Bentham insistía que somos todos, dejarían de lado el beneficio personal en aras del interés general. Como resultado, es de esperarse que el interés corporativo de los aristócratas que tanto despreciaba sería reemplazado por otros no menos egoístas.

Y todo esto, por no hablar de la venalidad de los políticos. Al parecer, Bentham suponía que quienes detentan el poder pueden trascender impulsos egoístas. Desde tal perspectiva, sería más consistente suponer que los políticos invariablemente son susceptibles de complacer a los intereses especiales si el precio es lo suficientemente alto, o directamente corrupto: cambiar sus puestos de confianza pública por ganancias personales. Bentham pensaba que hasta cierta medida se podría frenar estos impulsos si mediara la amenaza de la remoción en una democracia pero, aún si fuera así, la misma tentación afligiría a magistrados, burócratas, custodios, carcelarios y otros a quienes nos haría recurrir para aplicar el cálculo utilitario a toda la sociedad. Es de esperarse que todos ellos sean corruptos, procurando para sus propios intereses en vez de construir la utopía benthamiana. Él pensaba que los valores

[46] Esto se deduce de la lógica del juego de dividir una suma de dinero. Si tres personas votan de modo egoísta sobre cómo dividir la suma bajo la condición de una decisión mayoritaria, sin importar cuál sea el *status quo*, siempre existirá una mayoría que potencialmente lo derribaría a favor de una nueva distribución. Este resultado es perfectamente general. Ver Dennis Mueller, *Public Choice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 19-31, para una elaboración. Dado su potencial para la inestabilidad perpetua, es notable lo estables que son los regímenes tributarios en las democracias. Ver Joseph Pechman, *Who Paid the Taxes, 1966-55?* (Washington: Brookings Institute, 1985), pp. 3-10; y Sven Steinmo, *Taxation and Democracy* (New Haven: Yale University Press, 1993).

distintivos del servicio público harían más responsables a los funcionarios gubernamentales pero, como hace notar Rosenblum, Bentham nunca indicó quiénes serían los servidores, ni por qué trascenderían los impulsos egoístas y se sentirían constreñidos por la ética profesional del buen gobierno que tanto defendía.[47]

Quizá su incapacidad de percibir esta tensión quedaría mejor explicada por su compromiso con la concepción de la ciencia de la Ilustración temprana (discutida en §1.1.2). Al parecer creía que la fuerza cartesiana de sus propuestas era irresistible para cualquier criatura pensante. Los ciudadanos votantes en una democracia, sus representantes en el gobierno y los agentes en las burocracias trascenderían el egoísmo cuando se tratara de idear y aplicar políticas públicas, y actuarían de acuerdo con los persuasivos preceptos de la ciencia utilitarista. Del mismo modo en que para Bacon el conocimiento es poder, Bentham lo concibió como aquello que nos mueve de la adherencia ciega y esclavizante al cálculo de placer y dolor, al control consciente de las reglas colectivas con las que opera. Si bien la ciencia no nos da la capacidad de trascender la naturaleza humana, sí nos permite manejarla racionalmente.

Decidir si esto coloca a Bentham en el bando del libre albedrío, o del determinismo, implica lidiar con una versión secular del dilema de Locke sobre Dios y el derecho natural. Si sólo vemos el aspecto de que los argumentos benthamianos son racionalmente irresistibles, entonces concluiremos que rigen ineludiblemente sobre todas las criaturas racionales, y quedaremos dentro del lado determinista. En cambio, si lo vemos como la persona que fue durante gran parte de su vida, luchando siempre por persuadir a oponentes y escépticos que su modo de organización social no era tan bueno como el que él proponía, entonces surge otro punto de vista, donde la

[47] Rosenblum, *Bentham's Theory of the Modern State*, pp. 152, 120.

acción y las decisiones cobran un papel fundamental. La persuasión razonada debe tener un propósito, específicamente el de persuadir, lo cual sugiere que la persuasión no sólo es posible sino que también es falible, y por ello es importante hacer lo posible por que sea efectiva.

En conclusión, debemos observar que, aunque Bentham tiene merecida fama como determinista incondicionalmente mecanicista, existen dos cuestiones en las que los derechos humanos y la acción humana cobran un lugar importante en su teoría. La primera se refiere a su insistencia en que los medios para la utilidad son de producción privada. Como resultado, argumenta que la principal función de un gobierno es crear un entorno donde se disfruten los "frutos del trabajo", protegiéndolos mediante el régimen de derecho. Este libertarismo incipiente inició su distinción entre la igualdad absoluta y la práctica, suavizando lo que de otro modo habrían sido implicaciones radicalmente redistributivas de su teoría, y relegando a los gobiernos a una función reglamentadora en un mundo sumamente desigual. Ésta es una de las razones por las que su partido finalmente fue conocido como radical "intelectual" o "filosófico" y, como observa Halévy, perdiendo su carácter utopista y revolucionario para convertirse en un partido de "doctrinarios burgueses".[48] La otra cuestión en la que entra la acción humana es de mayor valor. Al adoptar la idea de que la ciencia nos permite comprender y modificar nuestros destinos, en modos mucho mejores que los basados en la religión, supersticiones, derecho natural o impulsos ciegos, Bentham afirma la aspiración ilustracionista a lograr la libertad, aún si la coloca en una ciencia concienzudamente determinista.

[48] Halévy, *Growth of Philosophic Radicalism*, p. 264.

3. SÍNTESIS DE LOS DERECHOS Y LA UTILIDAD

El utilitarismo clásico se vio acosado por dos profundas dificultades. La primera es que la cantidad de información requerida para aplicarlo es abrumadora. A pesar del optimismo y aplomo de Bentham, construir el utilitómetro que tenía en mente no resulta en absoluto evidente. Parece en exceso ambicioso que un gobierno aspire a entrar en la psique de cada individuo, obtenga los datos relevantes y los compare de una persona a otra. Y esto por no hablar de cuestiones problemáticas como los incentivos que podrían tener los encargados de usar el utilitómetro en cuestión. La segunda dificultad se refiere a que, en realidad, el esquema del utilitarismo clásico es insensible a cualquier límite moral entre personas.[1] Hay quienes podrían sentir alivio en este punto por los impulsos libertarios de Bentham y su apoyo concomitante a una postura reglamentadora para el Estado, que permitiera a todos producir los medios de su propia utilidad. En §5.3 se examinan los méritos y deméritos de estas concepciones. Pero lo que ya puede subrayarse es que sus impulsos libertarios eran independientes de la lógica de la teoría utilitarista. Quienes tienen otros impulsos podrían utilizarla de modos mucho más intervencionistas, desde programas agresivamente redistributivos hasta draconianas medidas para

[1] Esta debilidad del utilitarismo clásico fue articulada con el mayor vigor por John Rawls en relación a la versión de Henry Sidgwick de la doctrina. Ver John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Belknap Press, 1971), pp. 183-92.

sacrificar a los desposeídos y a los que sufren depresión crónica, como eutanasia y posiblemente genocidio.

Si la formulación de Bentham fuera la versión madura del utilitarismo, es muy probable que, a la luz de tales dificultades, sería poco más que una reliquia histórica, incapaz de aportar nada constructivo a nuestra búsqueda de un principio viable para la legitimidad política. Pero el utilitarismo fue modificado de formas que enfrentaron ambas dificultades, contribuyendo a su perdurabilidad como una de las principales ideologías políticas de nuestro tiempo. Fue una transformación que ocurrió en el contexto de cambios en las suposiciones sobre la posibilidad de la certidumbre en la ciencia, y que fue reforzada por los avances económicos y filosóficos de mediados del siglo XIX y principios del XX. El tema de este capítulo es cómo ocurrieron estos procesos, y cuáles son sus implicaciones para pensar acerca de la legitimidad política.

3.1. CAMBIOS EN EL SIGNIFICADO Y LA MEDIDA DE LA UTILIDAD

Los arquitectos de la teoría neoclásica de precios, William Jevons (1835-1882), Léon Walras (1834-1910), Alfred Marshall (1848-1924), Francis Edgeworth (1845-1926), Knut Wicksell (1851-1926) y Wilfredo Pareto (1848-1923), se interesaron principalmente en comprender la conducta de los precios en las economías de mercado. Por ejemplo, en el párrafo inicial de su *Manual de economía política*, Pareto indica que su objetivo es desarrollar conocimiento como fin en sí mismo, y no el de dar consejos prácticos o promover alguna doctrina de mejoras sociales en particular.[2] Algunos de estos teóricos estaban profundamente comprometidos con las reformas sociales, y pensaban

[2] Vilfredo Pareto, *Manual of Political Economy* (Nueva York: Augustus Kelley, 1971 [1909]), pp. i-2.

que serían producto del progreso en la teoría económica, pero la actividad por sí misma era la búsqueda de la verdad: comprender las leyes del movimiento de los sistemas económicos, particularmente el capitalismo, para así predecir su comportamiento en el futuro. Querían desarrollar teorías con un mínimo de bagaje metafísico. En particular, su intención era hallar un modo de proceder sin necesidad de entrar en dos debates que parecían tanto problemáticos como innecesarios. Uno era sobre la teoría laboral del valor, que trabajaron los economistas clásicos Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823) y Carlos Marx (1818-1883), y que examinaremos en §4.2. El otro, y que examinaremos aquí, se refiere a lo que Pareto llamó teoría de gustos. Agudamente consciente de los problemas de información que aquejaban al utilitarismo clásico, tenía razones de sobra para que la nueva ciencia de la economía política dependiera lo menos posible de tener que resolverlos.

Desde esta perspectiva, la pregunta es: ¿Cuánto podemos comprender las formas en que operan los mercados teniendo un mínimo de información sobre la utilidad de la gente? La idea más problemática era la de hacer comparaciones interpersonales de utilidad. De esta forma, Pareto distinguió el estudio de las "sensaciones de un hombre en diferentes situaciones" para determinar las elecciones que puede hacer, del estudio que implica comparar "las sensaciones de un hombre con las de otro, y determinar las condiciones en que los hombres deben estar colocados uno respecto al otro, si lo que queremos es obtener ciertos fines". Este último tipo de estudio, insiste, "es uno de los más insatisfactorios de las ciencias sociales". La razón de esto es nuestra falta de un utilitómetro que haga comparaciones relevantes. No podemos saber si la felicidad que tiene el lobo al devorar un cordero es mayor que la felicidad del cordero por no ser devorado, y Pareto insiste que lo mismo sucede con los humanos.[3] O, nuevamente:

[3] *Ibid.*, pp. 104-105.

> La felicidad de Roma era destruir Cartago; la de los cartagineses era quizá la destrucción de Roma, o en cualquier caso salvar su ciudad. ¿Cómo alcanzar simultáneamente la felicidad de romanos y cartagineses?... Se podría responder: la felicidad total sería mayor si los romanos no destruyeran Cartago y los cartagineses no hicieran lo mismo con Roma, que si una de las ciudades fuera destruida. Ésta es una afirmación ociosa que no puede demostrarse de modo alguno. ¿Cómo se puede comparar estas sensaciones agradables o dolorosas, para luego sumarlas?[4]

Pareto estaba convencido de que cualquier principio de máxima felicidad que utilizara comparaciones interpersonales implicaría resultados tan objetables como justificar la esclavitud, si se pudiera decir que los esclavistas obtenían más felicidad que la perdida por los esclavos, o la incapacidad de condenar el robo como inmoral. "Para saber si el robo es moral o no", pregunta retóricamente, "¿deberíamos comparar el dolor del asaltado y la alegría del asaltante, y así saber cuál tiene más intensidad?".[5] Ante tales ejemplos, en vez de abandonar el objetivo de maximizar la utilidad social, Pareto abandonó las comparaciones interpersonales de utilidad. Sus predecesores, como Marshall, Edgeworth y Wicksell procuraron utilizar lo menos posible las suposiciones sobre comparabilidad interpersonal; Pareto fue el primero en prescindir totalmente de ellas.[6] No vio base científica para tales suposiciones, y cualquier teoría que las utilizara debía ser una elección ética que reflejaba "los sentimientos de quien la construyó, sentimientos en gran parte tomados de la sociedad en la que vive y que, de cierto modo, son también suyos. Sentimientos que son un producto no lógico, y que el raciocinio puede cambiar en muy poco".[7]

[4] *Ibid.*, p. 48.

[5] *Ibid.*, p. 49.

[6] Mark Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, 3ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. 618.

[7] Pareto, *Manual of Political Economy*, p. 39.

Además de descartar las comparaciones interpersonales, Pareto fue partidario de una mayor modestia en lo que aspiramos a saber acerca de la psicogía de cada individuo. Prefirió no internarse en el por qué de la gente que quiere cosas, o siquiera si consumen los bienes que tratan de adquirir. Consideró totalmente innecesario hacerse preguntas sobre si consumir bienes produce felicidad. "La morfina no es útil en el sentido común de la palabra, puesto que es nociva para el adicto; por otra parte, le es *económicamente útil,* porque satisface uno de sus deseos, aún cuando le haga daño".[8] Incluso acuñó el término *ofelimidad,* para designar la noción de utilidad puramente económica, aunque nunca entró en uso y no aparecerá más aquí. Su argumento es que para entender la forma en que los deseos influyen sobre el comportamiento económico y, a través de esto, la operación de un sistema económico en general, no necesitamos saber por qué tenemos deseos, sean estos buenos o malos, o qué estados mentales se producen si los satisfacemos o no. Tampoco es necesario preocuparnos con debates filosóficos sobre lo apropiado de identificar felicidad con placer.[9] Pareto no objetaba en absoluto que todos tuviéramos opiniones sobre los gustos de los demás desde el punto de vista moral, psicológico o cualquier otro, pero las consideraba irrelevantes para una economía política científica:

> Es un craso error acusar al estudio de las acciones económicas, u *homo oeconomicus,* de descuidar, e incluso desdeñar, las acciones morales, religiosas, etcétera, u *homo ethicus, homo religioso,* etcétera. Sería como decir que la geometría descuida y desdeña las propiedades químicas o físicas de las sustancias. Se comete el mismo error cuando se acusa a la economía política de no tomar

[8] *Ibid.*, p. III.

[9] Ver, por ejemplo, el argumento de G. E. Moore de que la identificación utilitarista de la felicidad con el placer implicaba una versión de la falacia genética en George Edward Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960 [1903]), pp. 59-109.

> en cuenta la moralidad. Es como acusar a la teoría del ajedrez de no considerar las artes culinarias... El separar la moralidad del estudio de la economía política, no es con la intención de que la primera sea menos importante que la segunda. Quien redacta un tratado sobre ajedrez, ciertamente no pretende afirmar que el ajedrez tiene preeminencia sobre las artes culinarias, o sobre cualquier otra ciencia o arte.[10]

Este deslinde es de cierto modo insincero. Ya hemos hablado del profundo escepticismo que sentía Pareto hacia la posibilidad de que los juicios morales pudieran tener una base científica. Poco menos de treinta páginas después de este pasaje, insistió en que "la ética o la moral" es un tema "que todos creen entender a la perfección, pero que nadie ha podido definir de modo riguroso", y que "casi nunca se ha estudiado desde una perspectiva puramente objetiva".[11] Según Pareto, un estudio científico objetivo desde luego no es "razonar acerca de palabras". Insiste en que "debemos descartar ese método" si queremos ver algún avance en las ciencias sociales.[12]

Como cuestión metodológica, Pareto afirmó claramente que la economía política de su época era un ejemplo de la línea a seguir para el estudio de las relaciones humanas. Los economistas políticos habían reconocido que todas las teorías son falibles, puesto que la ciencia está en perpetuo desarrollo. "La que hoy consideramos verdadera deberá ser abandonada mañana, si se descubre otra teoría que se acerca más a la realidad".[13] Según Pareto, "es obvio que cualquier fenómeno puede ser conocido únicamente a través de la idea que hace surgir en cada uno de nosotros", lo cual inevitablemente significa que obtenemos "solamente una imagen imperfecta de la realidad". Siempre debemos comparar "el fenómeno subjetivo, o sea la

[10] Pareto, *Manual of Political Economy*, p. 13.
[11] *Ibid.*, p. 38.
[12] *Ibid.*, p. 10.
[13] *Ibid.*, p. 8.

teoría, con el fenómeno objetivo, o sea el dato empírico".[14] Es mejor cuando son posibles las pruebas experimentales, como sucede en la mayoría de las ciencias naturales; si no es así, como en el caso de la meteorología, la astronomía y la economía política, debemos "conformarnos con la observación".[15] Para él era anatema la idea de que las afirmaciones del conocimiento pudieran aspirar a tener fuerza científica sin ser probadas sistemáticamente frente a la experiencia, y de ahí sus dudas sobre la ética y la filosofía moral; esto dista mucho de la concepción ilustracionista temprana, donde estos campos se consideraban ciencias preeminentes, al lado de la lógica y las matemáticas. La perspectiva que Pareto tenía de la ética está más emparentada con la doctrina de Stevenson discutida en §2.2.

En general, si Pareto no mostró más que desprecio hacia la investigación normativa, en el *Manual* la ve como superflua: es innecesario poner atención en la moral y otras dimensiones de la acción humana, puesto que su sistema no depende de juicios sobre estas cuestiones; ni siquiera requiere expresar la utilidad de alguien en una escala cardinal, puesto que Pareto no pide realizar funciones aritméticas con ésta. También esto es una importante modificación de la doctrina utilitarista clásica, puesto que la idea de expresar utilidad en términos de unidades cardinales implica una enorme exigencia, aún si pasamos por alto las dificultades asociadas con las comparaciones interpersonales. Con demasiada frecuencia, al grado de ser típico, se hace imposible saber cuánta utilidad puede derivarse de una actividad en comparación con otra. Tratar de responder a esta pregunta era otro desvío que Pareto consideraba innecesario. Lo único que se requiere es la idea de una clasificación ordenada, en la que una persona declara preferir una cosa a la otra, o ser indiferente a ambas. Nada se necesita saber acerca de cuánto se prefiere una cosa respecto a la otra y, aunque Pareto

[14] *Ibid.*, p. 9.
[15] *Ibid.*, p. 11.

adoptó la hipótesis de la disminución de la utilidad marginal, no necesitó hacer ninguna suposición sobre la tasa a la que disminuye la utilidad de un artículo en particular, para una persona en particular.[16]

Sólo necesitó hacer una suposición adicional, la noción de transitividad, que generalmente se considera más una condición mínima de racionalidad que una característica de utilidad: si prefiero *a* por sobre *b,* y *b* por sobre *c*, entonces prefiero *a* por sobre *c.*[17] No es necesario emitir juicio alguno acerca de si somos egoístas o altruistas. Haciendo notar que en economía política se acostumbra hacer la suposición egoísta de que "el ser humano guía sus elecciones exclusivamente considerando su propia ventaja e intereses propios", Pareto señala que se trata de una hipótesis innecesaria. Sin que su sistema se debilite, podemos suponer, con la misma facilidad, que somos altruistas, si esto pudiera especificarse vigorosamente, o trabajar con cualquier otra regla consistente "que el hombre sigue para comparar sus sensaciones". En la clase de teorías aceptables ni siquiera es una característica esencial "que el hombre que elige entre dos sensaciones opte por la más agradable; igualmente podría elegir otra distinta, a partir de una regla que podría fijarse arbitrariamente".[18] Para los propósitos de Pareto, basta con que restrinjamos nuestras comparaciones a una sola persona, y pongamos como condición mínima de racionalidad que las preferencias sigan un orden transitivo.

Que Pareto haya negado que las comparaciones interpersonales sean posibles tuvo el efecto de importar una poderosa

[16] Pareto admitió la existencia de excepciones, como formar una colección o el comportamiento de un "avaro". Ver *Ibid.*, p. 193. Sin embargo, y en general, al igual que todos los teóricos clásicos y neoclásicos, supuso que la utilidad marginal en disminución se sostiene durante suficiente tiempo, que funciona mejor como una suposición que como una perspectiva alternativa de la cuestión.

[17] Ver Dennis C. Mueller, *Public Choice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 189-94 para una explicación del concepto de transitividad.

[18] Pareto, *Manual of Political Economy*, p. 105.

doctrina de autonomía individual a la lógica central del utilitarismo. Mientras que el impulso libertario de Bentham estaba, en el mejor de los casos, relacionado contingentemente con la analítica de su principio de mayor felicidad, en el esquema de Pareto es axiomático que cada persona es amo y señor de sus propias preferencias. El individuo queda limitado a la racionalidad en el mínimo sentido que la transitividad implica pero, más allá de esto, no hay un tercero que emita juicios sobre lo que podemos o debemos valorar. De este modo, su sistema crea un espacio analítico y moral para el ideal ilustracionista de los derechos individuales.

Pareto también fue una criatura de la Ilustración en el sentido de estar comprometido con la ciencia. Sin embargo, y a diferencia de Bentham, su concepción de la ciencia pertenece a la Ilustración madura, que "deduce sus resultados de la experiencia, sin incluir entidades metafísicas", o de "razonar acerca de las palabras".[19] Como veremos ahora, trató de lidiar con las tensiones entre los dos compromisos de la Ilustración mediante una ciencia predictiva de las transacciones que puede realizar cualquier individuo autónomo, sin comprometer su autonomía. Al igual que Bentham, la eficiencia utilitarista sigue siendo la heredera secular del determinismo de las leyes naturales, aunque esto se descubre a un nivel más profundo, puesto que ahora el respeto hacia los derechos individuales es parte constituyente del utilitarismo. En lugar de una coexistencia contingente entre derechos y utilidad, Pareto ofrece una síntesis.

3.2. El mercado como utilitómetro

Aunque la teoría de Pareto no es normativa, sí posee implicaciones normativas: éstas se derivan del papel crucial que atribuye al libre albedrío individual, como queda encarnado y

[19] *Ibid.*, pp. 113, 10.

expresado en las transacciones de mercado. Para comprender estas implicaciones, y distinguirlas de espurias implicaciones normativas que con frecuencia se atribuyen erróneamente al sistema de Pareto, es necesario examinar lo que el comportamiento del mercado nos dice y no nos dice, acerca de la utilidad individual y social.

La noción central es la curva de indiferencia. La intuición que le subyace es una síntesis de tres ideas que ya se han discutido: que todos deseamos maximizar la utilidad (en el sentido minimalista de Pareto), que nuestras elecciones generalmente reflejan el principio de la disminución de la utilidad marginal, y que somos mínimamente racionales en el sentido que el orden de nuestros deseos no contravienen la transitividad. Si pensamos en términos de dos bienes diferentes, como pan y vino, la disminución de la utilidad marginal sugiere que quien no tiene vino pero posee una buena reserva de pan, estará dispuesto a vender cantidades comparativamente grandes de pan por cantidades comparativamente reducidas de vino, pero que el "precio" en pan que estará dispuesto a pagar por vino disminuirá conforme aumente su reserva de vino y se reduzcan sus reservas de pan, y viceversa. Indiferencia significa precisamente eso: un individuo es indiferente a dos mercancías si el intercambio de una por otra no aumenta ni disminuye su utilidad. Aplicando esta noción a hogazas de pan y botellas de vino, podemos imaginar que habría toda una serie de posibles paquetes de diferentes tamaños de los dos bienes a los que una persona sería indiferente, como los siguientes: cuarenta hogazas de pan y seis botellas de vino, quince hogazas de pan y ocho botellas de vino, cinco hogazas de pan y nueve botellas de vino. No nos es necesario saber cuáles son las cifras, como tampoco nos es necesario suponer que serían iguales para todos, sino solamente que aumentan y disminuyen en las direcciones predichas por la disminución de la utilidad marginal, y que no contravienen la transitividad. Como se muestra en la figura 3.1, las curvas de indiferencia muestran esta idea.

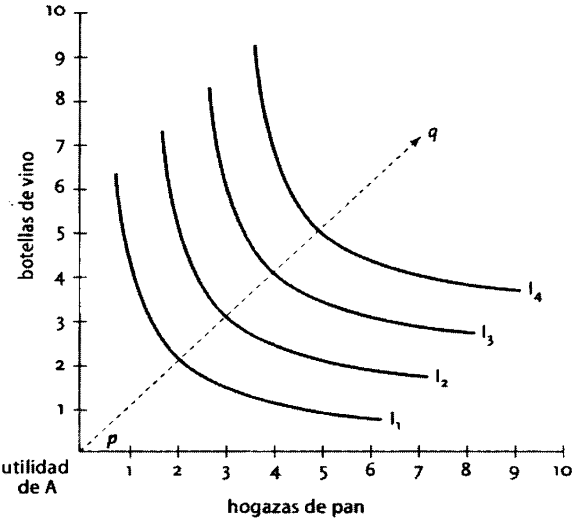


Figura 3.1. Curvas de indiferencia de Pareto para un individuo y dos mercancías

Cada curva de indiferencia, I1, I2, I3, I4, etcétera, representa diferentes combinaciones de pan y vino a las que un individuo A es indiferente. La utilidad del individuo mejoraría únicamente si pudiera pasar a una curva de indiferencia más alta, por ejemplo de I1 a I2, o de I2 a I3. Se parte de la suposición de que el individuo quiere estar en la curva indiferencia más elevada posible, de manera que la flecha *pq*, que apunta hacia el noreste desde el origen, indica la dirección de cambio que incrementaría la utilidad de la persona. Las curvas de indiferencia siempre tienen pendiente negativa, y generalmente son convexas respecto al punto de origen (es decir, la curva está por encima de su tangente en cada uno de sus puntos), lo cual refleja la disminución de la utilidad marginal. No pueden intersectarse, puesto que ello contravendría la transitividad.[20]

[20] Para una explicación más elaborada de estos conceptos paretianos básicos, ver Charles E. Ferguson y John P. Could, *Microeconomic Theory* (Homewood, 111.: R. D. Irwin, 1975), capítulos 1 y 15.

La genialidad de Pareto reside en haber notado que este aparato conceptual permitió predicciones de cómo se interactúa en las situaciones de mercado, para mejorar una utilidad social neta que no requiere ninguna comparación interpersonal de utilidad. Por sí mismo, el mercado hace que el utilitómetro sea superfluo, puesto que unos revelamos a otros nuestras preferencias mediante nuestro comportamiento en el mercado. En la figura 3.2 se puede apreciar la operación de esta teoría de preferencia revelada.

En este caso suponemos que hay alguna distribución, denotada como *x*, de mercancías entre dos individuos A y B; que la oferta disponible de estas mercancías es fija, por lo que es imposible salir de la frontera de posibilidades *qr*; y que cada individuo se comporta como se muestra en la figura 3.1, tratando de pasar a la curva de indiferencia más elevada posible. Es decir, la persona A quiere moverse como indica la flecha

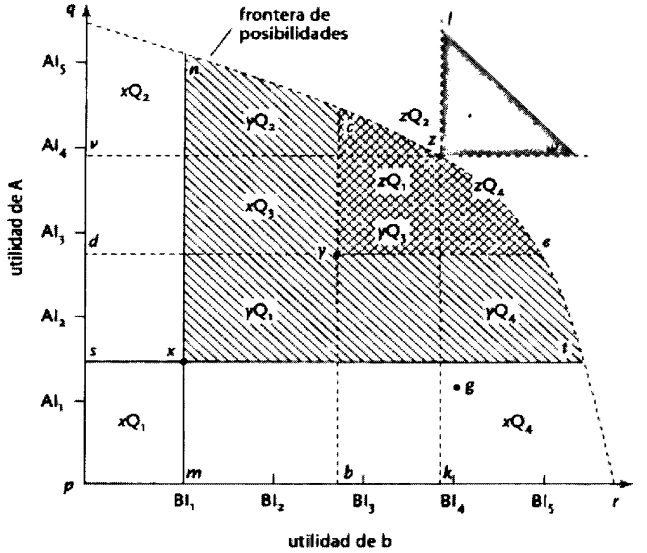


Figura 3.2. Ilustración del principio de Pareto con dos individuos en un espacio de mercancías fijo

en la dirección *pq*, y la persona B desea moverse como indica la flecha en la dirección *pr*. Se podría imaginar que las curvas de indiferencia de A pasan por las dos flechas en los puntos indicados por AI1, AI2, AI3, y así sucesivamente; las curvas de indiferencia de B pasan por BI1, BI2, BI3, etcétera. Si dibujamos una línea vertical *mn* y una horizontal *st* por el *status quo* *x*, el espacio de mercancías se divide en los siguientes cuatro cuadrantes: xQ_1 al suroeste de x, xQ_2 al noroeste, xQ_3 al noreste, y xQ_4 al sureste.

¿Qué podemos decir de cada uno de estos cuadrantes? xQ_1 tiene la característica distintiva de que A y B considerarían cualquier desplazamiento hacia éste como inferior al *status quo*. Podríamos imaginar este cambio como el resultado de un gravamen que el Estado impone a ambos para financiar un programa, del que ninguno de los dos se beneficia en proporción a la cantidad que se les decomisó. Esto podría deberse a un despilfarro gubernamental, porque los fondos son enviados como ayuda a un país que tanto A como B detestan, o por cualquier otra razón. Estos cambios hacen que todos queden peor en nuestra hipotética sociedad de dos personas. Debido a esto, no es de esperarse que ocurran en un sistema de mercado; son *Pareto inferiores* a *x*.

En contraste, todo movimiento de *x* a xQ_3 haría que ambas personas quedaran mejor. Tal vez A produce vino y B produce pan, y les parece a ambos un intercambio agradable que hace pasar a cada uno a una curva de indiferencia superior. Estos cambios *Pareto superiores* ocurren en un mercado libre; tanto A como B derivan beneficios del intercambio, por lo que es de esperarse que se comporten así por propia voluntad. Siendo así, podríamos imaginar un intercambio de cierta cantidad de pan por una cierta cantidad de vino que los hace pasar desde *x* a un nuevo *status quo y*.[21] Todo intercambio que hace mejorar

[21] Nótese que los ejes en la figura 3.2 representan las utilidades de A y B, y no sus existencias de pan y vino.

a cuando menos una persona, sin que otro empeore, presenta esta propiedad. Nótese que esto incluiría un movimiento como de *x* a *n*, lo cual implicaría un incremento en la utilidad de A, pero al que B sería indiferente.[22]

Podemos repetir el ejercicio, esta vez trazando la línea vertical *bc* y la horizontal *de* por el nuevo *status quo y*, con lo que obtenemos cuatro nuevos cuadrantes, *y*Q1, *y*Q2, *y*Q3 y *y*Q4, que poseen las mismas propiedades que sus predecesores para *x*. Podemos decir que ninguna de las partes tiene interés en desplazarse hacia *y*Q1, pero que ambas se beneficiarían moviéndose hacia *y*Q3. Esto es lo que podría conducir a intercambios reiterados de pan y vino, hasta que A y B alcanzaran algún *status quo* que yaciera sobre la frontera de posibilidades *qr*, como *z*. Nuevamente podemos dibujar líneas *kl* vertical y *vw* horizontal y nuestros cuatro nuevos cuadrantes *z*Q1, *z*Q2, *z*Q3 y *z*Q4. Pero aquí se agota la posibilidad de nuevos intercambios que beneficien a ambos, como lo indica el hecho de que *z*Q3 queda totalmente al noreste de la frontera de posibilidades. Ello significa que no existe modo de mejorar la utilidad de A sin disminuir la de B, o viceversa; se ha alcanzado un punto *óptimo de Pareto*. Cuando *x* era el *status quo*, potencialmente se podía alcanzar cualquier punto sobre la frontera de posibilidades entre *n* y *t*, dependiendo de sus respectivos poderes o capacidades de negociación, así como de las pendientes de las curvas de indiferencia de A y B. Sin embargo, una vez alcanzado un punto en la frontera de posibilidades, no ocurrirán voluntariamente más intercambios entre las partes, puesto que se ha alcanzado un equilibrio.

[22] A veces se hace una distinción entre una versión fuerte de la *Pareto superioridad*, donde se requiere que todos queden mejor, y una versión más débil que se discute en el texto, en la que se sólo se requiere que nadie empeore. Suponiendo que el punto x en la figura 3.2 es el *status quo*, con la interpretación fuerte diríamos que toda la clase de cambios Pareto-superiores yace al noreste de x, en tanto que la interpretación débil también incluiría puntos al noreste de x que quedan entre las líneas *mn* y *st*.

¿Qué sucede con los cuadrantes noroeste y sureste, xQ2 y xQ4, yQ2 y yQ4, zQ2 y zQ4, y así sucesivamente? Estos son cambios en el *status quo* donde uno gana a expensas del otro. Al igual que los cambios *Pareto inferiores*, no ocurren en un mercado libre, puesto que el posible perdedor se opondrá a ellos. Estos cambios *Pareto indecidibles* son el cimiento diario de las políticas redistributivas, donde el Estado cobra impuestos a un grupo para redistribuir las ganancias entre otro. Son indecidibles para Pareto en el sentido de que no es posible determinar a partir de sus premisas si producen o no una mejora neta en la utilidad social. Por ejemplo, un movimiento del *status quo* x a la distribución g podría beneficiar a B más de lo que podría perjudicar a A, pero tal vez no. Puesto que estamos trabajando con utilidades ordinales y se ha descartado toda comparación interpersonal, nada puede inferirse a partir de las distancias en los ejes acerca de la utilidad ganada o perdida por alguna de las partes. Lo único que puede afirmarse es que A pierde y B gana, pero no cuánto.

Nótese que el principio de Pareto no implica que los cambios *Pareto superiores* produzcan mayor utilidad social neta que los *Pareto indecidibles*. Hasta donde podemos saber, la distribución g podría producir más utilidad combinada para A y B que la distribución y; lo mismo da negarlo que afirmarlo. Vilfredo Pareto sabía que su principio podría malinterpretarse como un argumento preceptivo de que los intercambios *Pareto superiores*, o transacciones de mercado, producen mayores mejoras netas que las transacciones no comerciales *Pareto indecidibles*, pero él siempre aseguró firmemente que sus argumentos no implicaban esto y que, en todo caso, lo suyo no era ofrecer argumentos preceptivos acerca de la redistribución, porque no veía en estos base científica alguna.[23] Lo

[23] Para esta descarga general de responsabilidad, ver *Manual of Political Economy*, pp. 1-2. Sin embargo, de este capítulo sobre la población es claro que Pareto era escéptico, desde una perspectiva darwinista social, respecto

que *sí* puede afirmarse es que los cambios *Pareto superiores* son inequívocamente mejores que el *status quo*, y que los cambios *Pareto inferiores* son inequívocamente peores. Nada más, y nada menos.

Es posible combinar la información contenida en las figuras 3.1 y 3.2 en la figura 3.3, un diagrama que se conoce como Caja de Edgeworth. Aquí tenemos A, B, y las dos mercancías (pan y vino), que para conveniencia se suponen las únicas dos mercancías en la economía. Al igual que en la figura 3.1, A desea pasar al noreste desde su punto de origen *p* en el suroeste para alcanzar la curva de indiferencia más elevada posible. Las preferencias de B están representadas como la imagen simétrica de A, de manera que sus curvas de indiferencia avanzan hacia el suroeste desde su punto de origen en la esquina noreste del diagrama en *p'*. El *status quo x* ahora yace en la punta de una zona *Pareto superior* en forma de balón de fútbol americano, y sus curvas están formadas por las curvas de indiferencia de A y B que se intersectan en *x*. Pasar de *x* a *y* crea un nuevo balón, más pequeño, el cual representa la nueva zona *Pareto superior* para el *status quo y,* y un movimiento adicional hacia *z* los acerca a la frontera de posibilidades, como lo indica el hecho de que las curvas de indiferencia de A y B pasan por ésta en los puntos de tangencia de las respectivas curvas. Así, este es el mismo tipo de equilibrio representado por *z* en la figura 3.2; no hay modo de aumentar la utilidad de una sin disminuir la utilidad de la otra. Si imaginamos una línea desde *p,* el punto de origen de A, a *p'*, o punto de origen de B, que pasa por todos los puntos de tangencia entre las curvas de

---

a los beneficios a largo plazo de la redistribución humanitarista del fuerte al débil, que tendería a preservar los "elementos inferiores" de la sociedad. Así, el alcoholismo "es un poderoso agente de selección y causa la desaparición de individuos y razas que no saben cómo resistírsele... La tuberculosis es también un poderoso medio de selección, puesto que afecta solo a un número reducido de los fuertes, en tanto que destruye a los débiles en grandes números". *Ibid.*, pp. 288-89.

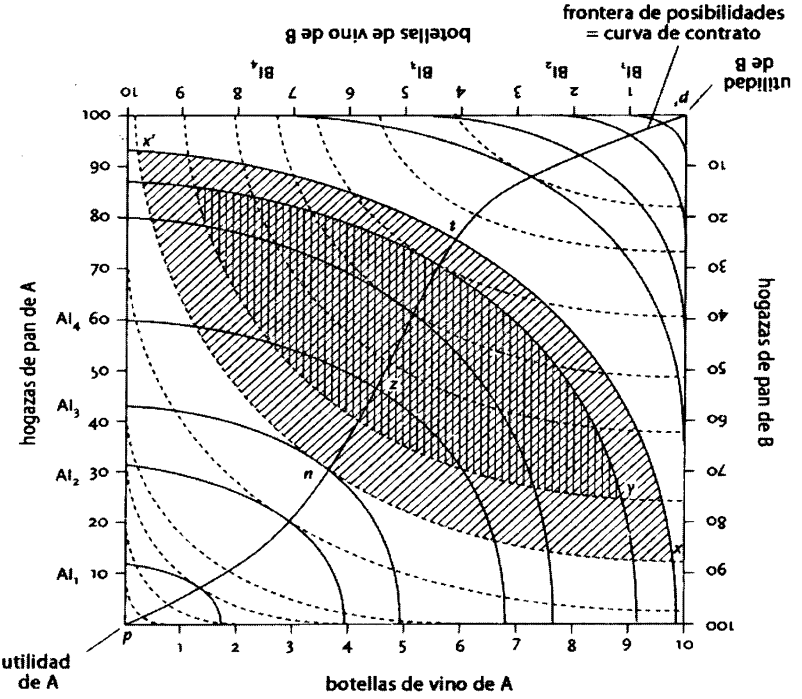


Figura 3.3. Caja de Edgeworth con dos individuos en un espacio de mercancías fijo

indiferencia de A y B, se trata de la frontera de posibilidades (línea *qr* en la figura 3.2), también conocida como curva de contrato. La predicción es que, comiencen donde comiencen, los acuerdos voluntarios harán que A y B hagan intercambios que los hagan pasar a la curva de contrato, y una vez alcanzada estarán en equilibrio, lo cual significa que ya no habrá más intercambios. El lugar exacto donde terminarán en la curva de contrato que está dentro del balón definido por *xx'* (es decir, entre *n* y *t*) dependerá de sus poderes o capacidades de negociación relativos, así como de la magnitud de la pendiente de sus curvas de indiferencia.

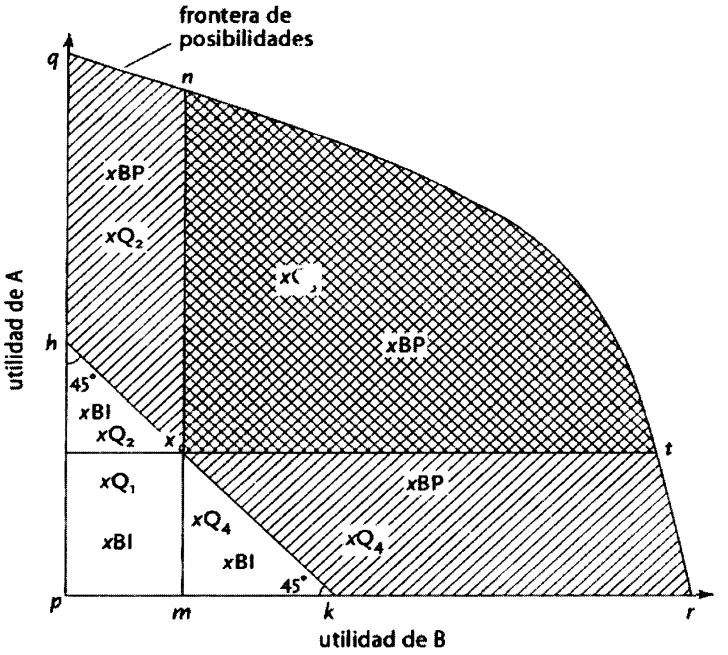


Figura 3.4. Comparación parcial del principio de Pareto con el principio de mayor felicidad de Bentham en un espacio de mercancías fijo.

Antes de pasar a una evaluación del principio de Pareto desde la perspectiva del fundamento de la legitimidad política, sería muy útil compararlo con el principio de mayor felicidad de Bentham, como se ilustra en la figura 3.4. Esta comparación es por necesidad parcial, puesto que el principio de mayor felicidad se aplica a utilidades cardinales interpersonalmente comparables, en tanto que el de Pareto se aplica a utilidades ordinales no comparables. No obstante, superponiendo uno sobre otro podemos subrayar lo que está en juego al pasar del utilitarismo clásico al neoclásico. Suponiendo nuevamente que el *status quo* es *x*, si dibujamos una línea de pendiente descendente *hk* del eje *pq* al *pr*, formando ángulos de 45° con ambos, entonces todo lo que está entre esa línea y la fron-

tera de posibilidades es *Bentham superior* a *x*, y todo lo que está entre ésta y el origen *p* es *Bentham inferior*. Esto es una implicación de que el principio de Bentham es sensible únicamente a la cantidad total de utilidad en la sociedad. Todo aquello que es *Pareto superior* a *x* es por consiguiente también *Bentham superior* aunque no a la inversa, puesto que parte de los cuadrantes *Pareto indecidibles* *x*Q2 y *x*Q4 son *Bentham superiores* a *x*. La línea *hk* que forma esta división decisiva respecto al principio de máxima felicidad delimita partes de *x*Q2 y *x*Q4 como *Bentham superiores* al *status quo x*. Esto refleja la disposición de Bentham a discriminar entre resultados que para Pareto sería científicamente imposible distinguir.

Considerando el caso límite que se muestra en la figura 3.5, se puede apreciar una parte de lo que está en juego entre estos dos principios, si se trata de pensar acerca de la legitimidad política de las disposiciones distributivas. Esta caja de Edgeworth es idéntica a la mostrada en la figura 3.3, excepto en que el *status quo x* inicial está ahora en la esquina suroeste en *p*, lo cual refleja una distribución extremadamente inequitativa donde B posee la totalidad de ambas mercancías. En consecuencia, también difiere del caso anterior en que *x* ahora se halla en la frontera de posibilidades, por lo que tiene las mismas propiedades que *z* en las figuras 3.2 y 3.3. Por consiguiente, este *status quo* es un equilibrio óptimo de Pareto, aún cuando se trata de uno en que A muere de inanición. Puesto que A no tiene nada que B pudiera desear, no puede haber intercambio entre ellos.

Aquí hallamos la fuerza de la pregunta retórica de Pareto, la que refiere lo difícil de saber si la utilidad del lobo al devorar a la oveja excede a la utilidad de ésta por no ser devorada. Ésta es una buena manera de hacer que el principio de Bentham parezca excelente. Obviamente, pequeñas transferencias de B producirán grandes beneficios para A, y es difícil tomar en serio la idea de que la utilidad ganada por A no excederá la que pierda B. A pesar de ello, no se debe juzgar un principio por lo

bien que funciona con el caso trivial. La cuestión general que emerge de esta comparación es que ningún principio funciona bien, al pensar sobre las condiciones en que un Estado puede legítimamente modificar las disposiciones distributivas. El principio "objetivo" de Bentham es demasiado fuerte. Se le critica, y con razón, por su ingenuidad al pensar que se podrían evitar comparaciones disputables, y por la poca atención que puso a vigilar el comportamiento de gobiernos y burócratas encargados de formular y aplicar políticas basadas en tales comparaciones. Entran en juego consideraciones similares al evaluar los argumentos de utilitaristas objetivos contemporáneos como Peter Singer, cuando sale en defensa del infanticidio y la eutanasia.[24]

En contraste, el principio "subjetivo" de Pareto es demasiado débil. Tiene razón al decir que las transacciones *Pareto superiores* tienen importantes diferencias con las *Pareto indecidibles*. Pero quienes usan este argumento para sugerir que el Estado gana legitimidad al dejar la distribución para el mercado, la exceden en cuando menos dos formas, una relacionada con el terreno de lo *Pareto superior*, y la otra con lo *Pareto indecidible*. Respecto a la primera, deberíamos enfatizar la figura 3.5 con un poco más de realidad, aclarando que en el mundo real el pan y el vino no son las únicas mercancías. Quienes poseen grandes cantidades de lo que necesitan los demás pueden inducirlos a emplearse "voluntariamente" en la prostitución, a trabajar a cambio de salarios de hambre, a venderse como sirvientes temporales, e incluso como esclavos. Que un cambio sea *Pareto superior* respecto al *status quo* no significa que sea legítimo si también implica vejaciones, explotación o algo peor. En pocas palabras, aunque el concepto de derechos individuales es parte integral del sistema de Pareto, un examen

[24] Peter Singer, *Practical Ethics*, 2ª ed. (Nueva York: Cambridge University Press, 1993), pp. 182-88. Esto, por no mencionar la cuestión de la utilidad no humana, y las exigencias que legítimamente nos impondría respecto a una explicación utilitarista objetiva. Ver *Ibid.*, pp. 63-68,134.

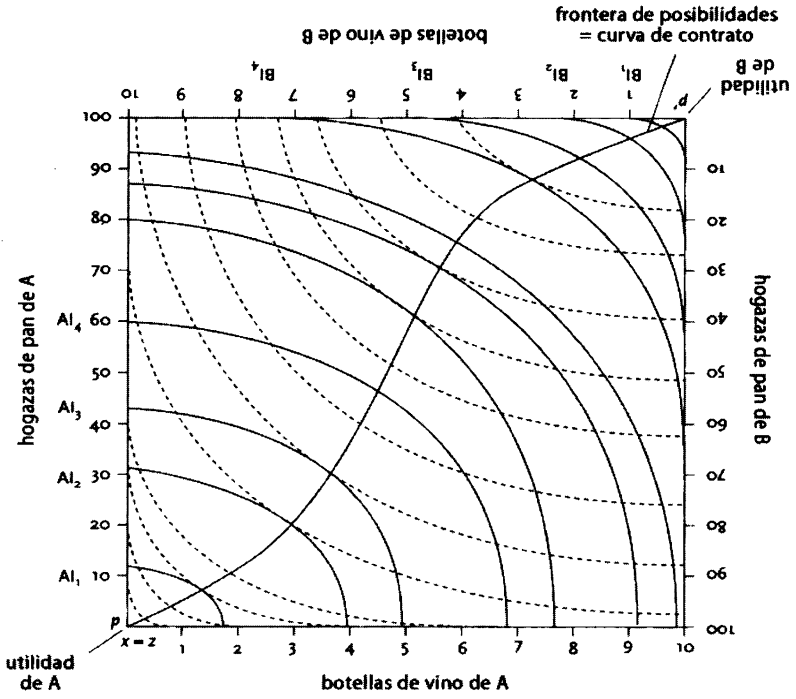


Figura 3.5.

más detenido revela que es estrecho, por no decir artificial, y que posiblemente no ganaría adeptos entre los más vulnerables y desposeídos.

Referente a los resultados *Pareto indecidibles*, ya hemos visto en la discusión anterior que estos varían en vastas series de posibilidades sumamente distintas, y por ello se valida el impulso de Bentham de que deberíamos aspirar a discriminar entre éstas a partir de principios. Si admitimos que su forma de bisecar los cuadrantes *Pareto indecidibles* deja mucho qué desear, esto enfatiza la urgente necesidad de hacer algo mejor. El intento más serio e influyente en los últimos ciento cincuenta años proviene de John Stuart Mill (1806-1873), a quien ahora examinaremos.

3.3. PREVENCIÓN DEL DAÑO COMO LEGITIMACIÓN DE LA ACCIÓN DE ESTADO

El padre de Mill, James (1773-1836), fue contemporáneo y entusiasta de Bentham, y crió a su hijo con una educación utilitarista. Aunque el joven Mill reaccionó fuertemente contra esto, gran parte de su obra sobre filosofía política se dedica a reformular el utilitarismo para que éste sea más aceptable para la conciencia liberal.[25] *Utilitarismo* (1863) contiene su argumentación más desarrollada, aunque es en *Sobre la libertad* (1859) donde confronta directamente la tensión entre las exigencias utilitaristas para la sociedad y el compromiso de la Ilustración con las libertades individuales. El enfoque que utiliza en esta obra parece en principio de una encantadora simplicidad, y decisivamente a favor de la libertad del individuo.

> El objeto de este ensayo es afirmar un sencillo principio destinado a regir absolutamente las relaciones de la sociedad con el individuo en lo que tengan de compulsión o control, ya sean los medios empleados la fuerza física en forma de penalidades legales o la coacción moral de la opinión pública. Este principio consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es

[25] Ver el mordaz ensayo donde Mill argumenta que, a pesar de la impresionante perspicacia filosófica de Bentham, se vio limitado por una comprensión totalmente superficial de la motivación humana. "Cuánto de la naturaleza humana dormida en él que no conocía, y que nosotros tampoco podemos conocer ya ... Conociendo tan poco de los sentimientos humanos, sabía aún menos de las influencias mediante las que tales sentimientos se forman; y las sutiles maniobras que hace la mente consigo misma, y de las cosas que le son externas, lo eludían del todo; y nadie, probablemente, que con edad altamente instruida, intentara alguna vez definir una regla para toda la conducta humana, la fijó con una concepción más limitada tanto de las agencias mediante las que la conducta humana *está*, o mediante las que *debería estar*, influida". John Stuart Mill, *Mill on Bentham and Coleridge*, ed. F. R. Leavis, ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 1980 [1950]), p. 63.

> la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo. Éstas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle, pero no para obligarle o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente. Para justificar esto sería preciso pensar que la conducta de la que se trata de disuadirle producía un perjuicio a algún otro. La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.[26]

Se puede remontar la motivación de Mill para definir este principio del daño a los dos valores centrales de la Ilustración que he estudiado, aunque ofrece una explicación de la relación entre éstos que difiere de todo lo que hemos visto hasta ahora. Su compromiso con los derechos individuales, encarnados manifiestamente en el principio del daño, yace en parte sobre la idea de que la libertad individual es un rasgo intrínsecamente valioso de la existencia humana. A Mill le preocupaba que, en su época, "las modalidades comunes del pensamiento apenas si reconocen a la espontaneidad individual... como algo que posee valor intrínseco, o que merezca por sí sola alguna importancia".[27] Citaba con simpatía al humanista romántico alemán Wilhelm von Humboldt (1767-1837) al efecto de que "la finalidad del hombre... es el más elevado y armonioso desarrollo de sus facultades, hasta alcanzar un todo completo y consistente". El desarrollo de la originalidad requiere "vigor individual

[26] John Stuart Mill, *On Liberty* (Indianapolis: Hackett, 1978 [1859]), p. 9.
[27] *Ibid.*, p. 54.

y vasta diversidad" que surge de la "libertad y una variedad de situaciones".[28] Para Mill, "es privilegio y condición apropiada del ser humano, una vez en la madurez de sus facultades, interpretar y utilizar la experiencia a su propio modo".[29] Mill consideraba que la autonomía individual no estaba suficientemente valorada en las democracias (se hablará más al respecto), pero no dudaba de su valor intrínseco. Por ello su enfática insistencia "en la importancia de la genialidad y la necesidad de permitir que se desarrolle libremente tanto en el pensamiento como en la práctica"[30] y que defendiera estas medidas como un segundo voto para los egresados universitarios.[31]

Mill también pensaba que el régimen de los derechos individuales implícito en su principio del daño era crucialmente valioso para promover la utilidad, no del modo estipulativo que hizo a Pareto definir la utilidad como todo aquello que generan los intercambios voluntarios entre derechohabientes, sino como algo mediado por la ciencia. Consideró a la utilidad "como el llamamiento definitivo a todas las cuestiones éticas, aunque debe ser la utilidad en su sentido más amplio, fundamentada en los intereses permanentes del hombre como ser progresista".[32] Mill pensaba que esto significaba respetar el principio del daño, porque todo aquello que vaya a favor de los intereses del hombre, como ser progresista, debe ser descubierto por la ciencia, y la libertad es esencial para tal empresa. Promover la libertad individual es el camino más seguro para expandir el conocimiento y esto, a su vez, es vital para el progreso utilitarista.

El segundo capítulo que escribió Mill acerca de la libertad de pensamiento y discusión, se dedica a establecer la parte primera de esta aseveración, haciendo referencia a una concep-

[28] *Ibid.*, pp. 55-56.

[29] *Ibid.*, p. 55.

[30] *Ibid.*, p. 62.

[31] John Stuart Mill, *Representative Government*, reimpreso en Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 284-85.

[32] Mill, *On Liberty*, p. 10.

ción falibilista del conocimiento que tiene mucho en común con la de Pareto. Para Mill, una opinión puede ser verdadera, falsa o, como ocurre típicamente, en parte verdadera y en parte falsa. Si eliminamos una opinión argumentando que es falsa, siempre existe la posibilidad de que estemos equivocados; y aún si no lo estamos y la opinión silenciada es errónea, "podría, como comúnmente sucede, contener una porción de la verdad; y puesto que la opinión general o prevaleciente sobre cualquier tema pocas veces o nunca es toda la verdad, la única posibilidad de obtener el resto de la verdad es solamente a través de la colisión de opiniones adversas". Aún si la opinión recibida sobre algún tema es la verdad completa, a menos que sea "vigorosa y sinceramente cuestionada, será sostenida, por la mayoría de los que la reciban, como un prejuicio" en vez de sustentarse sobre ciencia creíble. Como resultado, la verdad en cuestión correrá el riesgo de "perderse o debilitarse", hasta convertirse en "una mera profesión formal, ineficaz para siempre".[33]

De este modo, la libertad de expresión es esencial para la consecución de la ciencia, aunque claramente Mill la considera algo más que un mero derecho negativo. Si la individualidad, el pensamiento crítico y la resistencia a aceptar argumentos de la autoridad no se promueven activamente mediante un robusto régimen de derechos individuales, crece el peligro de la obediencia esclavizante. Esto, a su vez, mina la actividad científica y, con ello, el crecimiento del saber que es esencial para la utilidad a largo plazo. Ciertamente, es de suma importancia hallar modos de estimular y mantener la individualidad porque, para Mill, el avance del conocimiento y los efectos igualitarios de la educación generalizada producen conformidad. Si bien el avance de la ciencia es importante para que un gobierno tome sólidas decisiones utilitaristas, la educación "hace que todos queden bajo influencias comunes, dándoles acceso

[33] *Ibid.*, p. 50.

a la reserva general de hechos y sentimientos", produciendo una nivelación social general tal que "la sola idea de resistirse a la voluntad del público, si se sabe con toda seguridad que poseen voluntad, desaparecerá de las mentes de los políticos prácticos" y "cesará todo apoyo social al inconformismo".[34] Aún cuando un credo se basa en conocimientos válidos, existe el peligro de que evolucione hasta ser un "credo hereditario",

> [...] que se recibirá pasiva y no activamente, cuando la mente ya no se sienta obligada, al mismo grado que al principio, a ejercitar sus poderes vitales con las preguntas que sus creencias le presenta, habrá una tendencia progresiva a olvidar la creencia excepto sus fórmulas, o darle un asentimiento torpe y embotado, como si la aceptara con una fe desprovista de la necesidad de comprenderla conscientemente, o probarla con la experiencia personal, hasta que casi cese de conectarse con la vida interior del ser humano.[35]

Así, puede darse mal uso al conocimiento, y el avance de la ciencia puede engendrar formas indeseables de conformismo aunque, en última instancia, el falibilismo de Mill lo obliga a apostar por la consecución de la verdad. Quizá haya otras formas de preservar la individualidad, pero es demasiado peligroso apostar por otra cosa que no sea la consecución de la verdad.

Para entender cómo concibe Mill la relación entre verdad y utilidad, es necesario examinar con mayor precisión cómo pensaba que el principio del daño debía operar en la práctica. A primera vista, parece haber una tensión entre el principio tal y como está formulado, y cómo describe Mill sus aplicaciones en el capítulo cinco de *Sobre la libertad.* Por ejemplo, afirma que "quien tiene éxito en una profesión ya saturada o en un examen competitivo, quien sea preferido por sobre otro en

[34] *Ibid.*, p. 70.
[35] *Ibid.*, pp. 38-39.

cualquier concurso por un objeto deseado, obtiene beneficios de la pérdida de otros, de sus esfuerzos en vano y su decepción". A pesar de esto, Mill defiende la meritocracia competitiva, bajo el argumento de que "por admisión común, es mejor para el interés general de la humanidad que todos busquen sus objetivos sin que este tipo de consecuencias los detengan".[36] Similarmente, Mill reconoce que el libre comercio es perjudicial para algunos, pero aún así lo defiende basándose en que "ya está reconocido, aunque no sin una larga lucha, que las mercancías más baratas y de mejor calidad se obtienen con más efectividad" en un régimen de libre comercio.[37] De igual forma, aunque los reglamentos sanitarios, las reglas de seguridad laboral y la prevención de fraudes son impuestos sobre los individuos e interfieren con su libertad, estas políticas son aceptables porque la legitimidad de sus fines es "innegable".[38]

La pregunta es: ¿cómo puede Mill, en éstos y otros casos, justificar la interferencia con la libertad haciendo referencia a la opinión prevaleciente, cuando arremete contra ésta con tanta ferocidad al defender el principio del daño? Recuérdese que dirige el principio del daño contra la imposición y el control, provengan éstos de la "fuerza física"o de "la coerción moral de la opinión pública", y por eso mismo, que una política sea ampliamente aceptada, apenas justifica ir en pos de ella. Ciertamente, tal vez Mill sea mejor conocido por haber apoyado a Alexis de Tocqueville (1805-1859) cuando afirmó que la tiranía de las mayorías es "uno de los males contra los que la sociedad debe mantenerse en guardia". Insistía junto con Tocqueville que la opresión por la opinión recibida es una de las formas más insidiosas que puede cobrar la tiranía de las mayorías.[39] A diferencia de Bentham, no confiaba demasiado

[36] *Ibid.*, pp. 93-94.

[37] *Ibid.*, p. 94.

[38] *Ibid.*, p. 94.

[39] *Ibid.*, p. 4. Ver Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (Nueva York: Anchor Doubleday, 1966 [1832]), pp. 250-76.

en la democracia como freno para la mano opresiva de los gobiernos. Limitar el poder de un gobierno sobre el individuo "no pierde su importancia cuando los detentadores del poder son regularmente responsables ante la comunidad, es decir, ante la parte más fuerte de ésta".[40] De lo que hay que mantenerse en guardia es de las mayorías, ya como institución o en forma de opinión hegemónica. Así, Mill parece poner las cosas en el lugar más apto en el capítulo de "Aplicaciones" de *Sobre la libertad,* cuando apela a los conocimientos recibidos para justificar la interferencia con la libertad.

Para comprender cómo resuelve Mill esta aparente contradicción, piénsese en el principio del daño como algo que opera en dos pasos. Al evaluar una acción o política en particular, el primer paso implica decidir si la acción causa o tiene el potencial para causar daño a otros. Si la respuesta es no, entonces la acción pertenece al reino del interés personal, y por ello la interferencia de un gobierno es injustificable. Más aún, en ese caso el gobierno tiene la obligación de proteger la libertad de acción individual ante la interferencia de los demás. Sin embargo, si la respuesta a la pregunta inicial es sí, entonces surgen otro tipo de consideraciones. Vivimos en un mundo donde los daños se cometen a capricho, y por ende la pregunta es: ¿Qué puede hacer, o no hacer, un gobierno? En tal caso, se puede hallar una definición más precisa del principio del daño en el capítulo cuatro, mejor que la famosa formulación ya citada: "Tan pronto como una parte de la conducta de una persona afecta perjudicialmente a los intereses de los demás, la sociedad tiene jurisdicción sobre ésta, y queda abierta a discusión la pregunta sobre si se promoverá o no el bienestar general al interferir. Pero no hay cabida para tal discusión si la conducta de una persona afecta únicamente a sus propios intereses".[41]

[40] Mill, *On Liberty*, p. 4.
[41] *Ibid.*, p. 73.

Si se cruza el umbral del daño, entonces entran en juego las consideraciones utilitaristas. A pesar de ello, el objetivo no necesariamente es prevenir algún daño en particular. Más bien, la meta es determinar la mejor política para la sociedad en general, dado que ahora estamos en el reino de los intereses de los demás. Desde este punto de vista, Mill era más utilitarista de reglas que utilitarista de actos; pensaba que se debía decidir sobre los efectos netos de clases de actos y políticas en general, y no sobre cada acto o política, caso a caso.[42] Al ejecutar estas determinaciones, ciertamente Mill pensaba que debíamos recurrir al conocimiento de avanzada que invocaba en su capítulo sobre aplicaciones, pero siempre reconociendo que estas afirmaciones del conocimiento son falibles. Es posible, o casi seguro, que necesitarían revisiones conforme avanzara la ciencia y el conocimiento recibido.[43]

Desde tal perspectiva, se disuelve la tensión en el capítulo cinco, pero Mill no sale del problema, porque entonces casi todo torna a determinar qué es un daño relevante. Si en el caso de Bentham la preocupación era cómo construir y operar un utilitómetro, en el caso de Mill la cuestión es cómo construir y operar un instrumento al que podríamos llamar *entuertómetro.*[44]

A partir de la definición de daño, parece que Mill, cuando menos en *Sobre la libertad*, concibe la esfera de la acción por

[42] Para una distinción entre utilitarismo de acto y de reglas, ver D. H. Hodgson, *Consequences of Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1967), pp. 1-8.

[43] Se puede hallar una lúcida explicación de la lógica del principio del daño en Joel Feinberg, *Social Philosophy* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1973), pp. 25-54.

[44] En los sistemas legales anglo-estadounidenses, un entuerto generalmente se define como un daño o lesión civil, siempre y cuando no se trate de contravenir un contrato, para lo cual los tribunales proporcionan remedios, usualmente en forma de compensaciones. El término se deriva del latín *torquere*, torcer, o *tortus*, torcido o arrancado. Ver *Black's Law Dictionary*, 5ª ed. (St. Paul, Minn.: West Publishing Co., 1983), p. 774.

interés personal como algo muy amplio.[45] A pesar de la baja estima en que tenía a la religión en general y el cristianismo en particular, apoyaba la tolerancia religiosa y una total libertad de cultos como ya se ha mencionado. También era un vigoroso defensor de la libertad de expresión, excepto en aquellas circunstancias en que fuera una clara incitación a la violencia. Así,

> [...] opinar que los comerciantes de maíz son hambreadores de los pobres, o que la propiedad privada es un robo, debe dejarse pasar cuando simplemente circula en la prensa. Pero se podría castigar con toda justicia, si se pronuncia verbalmente ante una muchedumbre enardecida congregada ante la casa de un comerciante de maíz, o si se hace pasar entre la multitud como una pancarta.[46]

Pero esto es únicamente una lista de ejemplos. ¿Cuál es el principio general que hace a Mill declarar que algunas acciones cruzan el umbral del daño, en tanto que otras no? Su respuesta es que cualquier acto entra a la esfera de los demás cuando están "calculados para producir el mal a otra persona".[47] No se puede castigar a nadie por tener adicciones o malos hábitos, aunque sí cuando hacen daño a los demás; la ebriedad no es censurable por sí misma, "aunque un soldado o policía debe ser castigado por estar ebrio estando en servicio".[48] Lo que hace cada uno de nosotros, es cuestión nuestra; cómo afecta a los demás, es cuestión de la sociedad.

Sin embargo, las cosas no son tan simples. Por incontrovertibles que sean estos ejemplos particulares, desvían la atención de una profunda ambigüedad en la definición que

[45] Joseph Hamburger señala en *John Stuart Mill on Liberty and Control* (Princeton: Princeton University Press, 1999) que, considerando su obra en conjunto, en realidad Mill favorecía un considerable control social.

[46] Mill, *On Liberty*, p. 53.

[47] *Ibid.*, p. 9.

[48] *Ibid.*, pp. 79-80.

Mill da al daño, por lo que encapsula su dependencia del término *calculado*. Podría significar algo intencionado, como en "él hace cálculos", "es una persona calculadora", etcétera. Por otra parte, podría interpretarse de modo consecuencialista, como en "calculamos que sus actos perjudican a los demás". Mucho depende de la interpretación que adoptemos. Una lectura intencionalista crearía un principio del daño excesivamente vigoroso, protegiendo al individuo de muchas formas de interferencia que son aceptadas en las democracias liberales modernas. En contraste, no resulta claro si una lectura consecuencialista nos daría protección alguna contra la interferencia gubernamental. Virtualmente todo acto tiene consecuencias nocivas para alguien en alguna parte, y eso sin entrar en el abstruso lenguaje filosófico de saber si una omisión puede ser considerada un acto. Cada una de nuestras acciones tiene lo que Arthur Pigou (1877-1959) describe como externalidades o consecuencias para terceros que pueden ser nocivas sin importar cuál fue su intención original.[49]

Mill utilizó ambas interpretaciones en ciertos aspectos de *Sobre la libertad*. En su defensa de la poligamia mormona, por ejemplo, y aún cuando estaba completamente convencido de que perjudicaba a las mujeres, pensaba que la sociedad debía plegarse a los deseos de los participantes. Si es algo elegido voluntariamente, no toca a la sociedad interferir.[50] No veía ninguna base justificable para la ley sabataria, popular en Estados Unidos cuando escribió su obra, también argumentando que

[49] Aquí nos ocupamos de las externalidades nocivas o "negativas", aunque Pigou bien sabía que en muchas circunstancias también podía haber externalidades benéficas o "positivas" para las acciones. Ver A. C. Pigou, *The Economics of Welfare*, 4ª edición (Londres: Macmillan, 1948), pp. 167-203.

[50] Mill, *On Liberty*, 89-90, 87-89. Mill insiste en que se debería tolerar la fornicación o los juegos de azar por razones similares, aunque se muestra equívoco respecto a si se tiene la "libertad de ser proxeneta" o "tener una casa de apuestas", reconociendo que en la cuestión hay buenos argumentos para ambas caras de la cuestión. *Ibid.*, p. 98.

el comercio en domingo no implicaba daño a los demás, y de mismo modo insistió que la legislación moralista dirigida a erradicar adicciones y malos hábitos por sí mismos, carecían de fundamentos legítimos.[51] Al discutir la prohibición, desprecia profundamente la aseveración de que el consumo de alcohol produce efectos perjudiciales sobre quienes no lo consumen, y la descarta como un engañoso "derecho social".[52]

Sin embargo, Mill casi siempre prefiere el significado consecuencialista de *calculado,* pues afirma que, cuando hay "un daño definido, o un riesgo definido de daño, ya sea contra un individuo o contra el público, el caso sale del campo de la libertad para entrar en el de la moralidad o la ley".[53] Los ejemplos que brinda de la competencia meritocrática, el libre comercio y la reglamentación industrial, presentan este matiz. Por consiguiente, interpretar el principio del daño nos presenta un dilema paralelo al de la elección de Hobson entre la definición objetiva o subjetiva de la utilidad. Al igual que la concepción objetiva de Bentham, la lectura consecuencialista del principio del daño otorga al Estado carta blanca para sacrificar la libertad individual en aras de la utilidad social. En contraste, y al igual que la argumentación subjetiva de Pareto, la lectura intencionalista termina en una postura libertaria donde el Estado queda impotente para limitar muchas formas de explotación extrema. Es difícil, por no decir imposible, hacer que cualquiera de estas lecturas sea moralmente satisfactoria. Tal vez a esto se debe que los partidarios de ambos bandos de esta cuestión tienden a discutir señalando los deméritos de la interpretación a la que se oponen, soslayando las desventajas que implica la interpretación que defienden.

[51] *Ibid.*, pp. 79-88.
[52] *Ibid.*, p. 87.
[53] *Ibid.*, p. 80.

3.4. VARIACIÓN CONTEXTUAL EN LA DEFINICIÓN DE DAÑO

Es prácticamente imposible hallar una interpretación convincente del principio del daño. Quizá tenga más sentido pensar que sería apropiada una definición de daño para cada circunstancia, de manera que no existe una sola interpretación correcta. Este curso pluralista se hace más plausible si reflexionamos sobre las distintas maneras en que se define "daño" en la legislación estadounidense. La ley penal gira alrededor de una norma intencionalista, en el sentido de que la fiscalía debe demostrar, más allá de toda duda razonable, la existencia de una *mens rea* (mente culpable) como uno de los elementos del crimen. En contraste, gran parte del código civil gira alrededor de normas consecuencialistas del daño, donde el caso limitante es la estricta responsabilidad en entuertos, en que se responsabiliza la parte agraviante sin importar si es culpable, y sean cuales hayan sido sus intenciones. Esta diferencia se explica por el hecho de que el código penal y el de entuertos están motivados por propósitos diferentes. La intención de la ley penal es desalentar actividades, como asesinatos, violaciones, asaltos o robos, que se consideran malos y para los que se considera apropiado aplicar sanciones morales. Antes de condenar a alguien por tal acto y hacerlo pagar el precio en términos de libertad perdida y oprobio social, es necesario establecer la intención criminal en cuestión.[54]

En parte, las leyes de entuertos también tienen la finalidad de desalentar actos intencionados oprobiosos como lesionar o

[54] Se podría decir que hay excepciones para esto, como manejar en estado de ebriedad, donde está limitada la capacidad para formar la intención malévola relevante. Pero este tipo de excepción demuestra la regla, en el sentido de saber que manejar en estado de ebriedad es nocivo permite una intención constructiva. Aún si estuviéramos tan borrachos que no pudiéramos recordar que entramos a nuestro vehículo antes de atropellar a alguien, si nos ponemos en una situación donde manejaríamos después de beber, se nos imputaría a nosotros la intención relevante.

invadir propiedad ajena. Pero su objetivo principal es adjudicar las externalidades perjudiciales de actividades que no son en sí mismas objetables, como la fabricación de bienes y servicios, la producción de fármacos o la práctica de la medicina. Puesto que el propósito de este ejercicio no es la supresión de la actividad en sí, no tiene sentido recurrir a la norma *mens rea* para saber si la persona realizó un acto deliberadamente. Más bien, las leyes de entuertos se refieren a protegernos de los efectos nocivos de actos que de otro modo serían legítimos o, para utilizar la célebre fórmula de Guido Calabresi, reducir los costos de accidentes y los costos de evitarlos.[55] La mejor manera de hacerlo es mediante la responsabilidad estricta, por una norma de negligencia que requiere establecer si la parte agraviante no cumplió con un método de atención, o mediante algún otro criterio. La norma apropiada puede variar de una actividad a otra, como responsabilidad de productos, negligencia médica o daños ambientales, donde cada actividad tiene sus propias cuestiones distintivas. Además, la norma puede cambiar con el tiempo, a partir de nuevos descubrimientos sobre cómo influir mejor sobre un comportamiento.[56] Éste es justamente el tipo de cálculo utilitario informado por los avances de la ciencia que Mill quería aplicar, una vez iniciado el principio del daño.

Reconocer lo apropiado de aplicar diferentes conceptos de daño según la especialidad jurídica en cuestión, es un importante paso para recalibrar nuestras expectativas de cómo debe funcionar un principio general. No obstante, no es una panacea, puesto que no responde a la pregunta "¿Quién de-

[55] Ver Guido Calabresi, *The Costs of Accidents: A Legal and Economic Analysis* (New Haven: Yale University Press, 1970), pp. 24-31.

[56] Hemos visto en Estados Unidos, desde los años setenta, un cambio de este tipo, de la negligencia a la estricta responsabilidad. Ver *Ibid.*, pp. 13-14, y, para una descripción sinóptica, Guido Calabresi y A. Douglas Melamed, *Property rules, liability rules and inalienability: One view of the cathedral*, Harvard Law Review, vol. 85 (abril 1972), pp. 1089-1128.

tenta el entuertómetro?" o, a partir de esta concepción más pluralista, "¿Quién decide en qué contexto utilizar tal o cual entuertómetro?". Posiblemente encontraremos mucho acuerdo si proponemos que un daño tiene diferentes significados en el código penal o el derecho civil y que, dentro del derecho civil, existen diferentes conceptos apropiados para contratos, entuertos, responsabilidad de productos, negligencia médica, etcétera, sin que haya un consenso sobre las actividades que pertenecen a cada aspecto. Por ejemplo, queda sin resolver si debe penarse el aborto, la prostitución, las drogas recreativas o negar tratamiento médico a niños a partir de consideraciones religiosas. Ciertamente hay muchas cuestiones donde no cabe la controversia, como extorsión, chantaje, asalto, lesiones y violación, que encajan en el ámbito de lo que se considera apropiado para el código penal, aunque también mucho queda sin resolver.

Cuando se trata del papel que desempeña el gobierno para responder a la injusticia social fuera del derecho penal, sería de esperarse que gran parte de este terreno fuera polémico. Una forma de subrayar lo que aquí se encuentra en juego es hacer notar que el criterio para identificar un daño relevante puede ser polémico, no sólo por razones técnicas, como cuando Calabresi disiente de Richard Posner sobre si es la negligencia o la responsabilidad estricta lo que optimiza la eficiencia en la ley de entuertos,[57] sino también por razones normativas. Esto quedó ilustrado en la jurisprudencia del Tribunal Supremo estadounidense, por los cambios ideológicos ocurridos desde la era del Tribunal Warren en los años cincuenta y sesenta.*

[57] Ver Calabresi, "*Optimal deterrence and accidents*", Yale Law Journal, vol. 84, pp. 656-71.

* De Earl Warren, 14° Presidente del Tribunal Supremo de EE.UU. (de 1953 a 1969). Su mandato estuvo marcado por varias resoluciones, entre otras el estado legal de la segregación racial, los derechos civiles, la separación entre Iglesia y Estado y los procedimientos para arrestos policiacos. [N. del T.]

Desde entonces, los Tribunales Burger y Rehnquist han quedado marcados por retrocesos en muchos campos del derecho público, desde normas consecuencialistas *de facto* para identificar los tipos de injusticias que ameritan la intervención del Tribunal, hasta los escollos considerablemente más complejos de las normas intencionalistas *de jure*.[58]

Por ejemplo, en la abolición de la segregación escolar, los casos *Green vs. Directiva de la Escuela Condal* (1968) y *Swann vs. Consejo Educativo Charlotte Mecklenburg* (1971) establecieron que si en el pasado se demostraba segregación *de jure* en un distrito escolar, entonces los patrones de discriminación en el presente, presumiblemente serían consecuencias *de facto* de aquella. Se podrían ordenar remedios en tanto las escuelas siguieran presentando un carácter racialmente inidentificable.[59] Pero esta norma se ha gastado con casos como *Freeman vs. Pitts* (1992) y *Missouri vs. Jenkins II* (1990). El Tribunal ahora pone sobre el demandante (quien acude al Tribunal en busca de un remedio) la carga de establecer que cada instancia de aparente discriminación es resultado de la intención discriminatoria de un funcionario público.[60] En el campo de la discriminación laboral, *Griggs vs. Duke Power* (1971) permitió a los demandantes obtener compensaciones a partir de una demanda de "impacto dispar", aunque desde entonces el Tribunal ha preferido no inferir discriminación a partir de sus efectos.[61] Referente a de-

[58] Earl Warren fue Presidente del Tribunal Supremo de 1953 a 1969; Warren E. Burger, de 1969 a 1986, cuando Ronald Reagan promovió a William Rehnquist a ese rango.

[59] *Green v. County School Board*, 391 U.S. 430 (1968); *Swann v. Charlotte Mecklenburg Board of Education*, 402 U.S. I (1971).

[60] *Freeman v. Pitts*, 503 U.S. 467 (1992); *Missouri v. Jenkins*, 495 U.S. 33 (1990).

[61] *Griggs v. Duke. Power Co.*, 401 U.S. 424 (1971); *Washington v. Davis*, 426 U.S. 229 (1976) en 240; ver también *Alexander v. Sandoval*, 121 S. Ct. 1511 (2001), en el que el Tribunal dictaminó que no existe el derecho privado a la acción para aplicar reglamentaciones de impacto dispar promulgadas de conformidad con el Título VI del Decreto de Derechos Civiles de 1964. A partir

rechos de votación, en *Rogers vs. Lodge* (1982) se rechazaron las sugerencias hechas en *Mobile vs. Bolden* (1980) y *Rome vs. Estados Unidos* (1980) de que bastaba con efectos discriminatorios para obtenerse un remedio y, en vez de ello, se requirió que se demostraran intenciones discriminatorias. Finalmente, el Congreso anuló *Rogers vs. Lodge* al enmendar en 1982 la Ley de derechos de votación, validando de nueva cuenta una norma que permite demostrar violaciones a partir de "efectos".[62]

En tales casos hay considerablemente más acuerdos en juego que desacuerdos por tecnicismos. Tenemos dos puntos de vista opuestos sobre lo que es una injusticia: uno considera los actos malintencionados particulares que requieren otorgar remedios a una persona, y el otro proviene de patrones de desventajas estructurales que requieren una acción gubernamental sostenida, si se les quiere dar una solución eficaz. En los capítulos siguientes veremos cuál de éstos es el punto de vista más plausible, pero lo que debe subrayarse es que el principio del daño de Mill no nos ayuda a elegir. Tal vez Mill tenga razón al decir que prevenir un daño es un criterio importante para determinar la legitimidad de la acción del Estado, pero su principio no nos indica cuáles son los daños relevantes para cada tipo de acción estatal, cómo deben resolverse los desacuerdos en estas cuestiones, o hasta dónde deben llegar los actos compensatorios del Estado. Se puede entender mejor el principio del daño como parte del esqueleto de una teoría del gobierno legítimo, que como todo el aparato.

---

de entonces, un curso de acción puede iniciarse únicamente para aplicar la prohibición de discriminación intencional, como lo especifica la Sección 601 del Título VI. No obstante, las demandas por impacto dispar siguen siendo viables de conformidad al Título VII.

62 Ver *Mobile v. Bolden*, 446 U.S. 55 (1980), *City of Rome v. United States*, 446 U.S. 156 (1980), *Rogers v. Lodge*, 458 U.S. 613 (1982). El estatuto revisado, Sección 2 del Decreto de Derechos de Votación de 1965 enmendado el 29 de junio de 1982, fue defendido por el Tribunal en *Thornburg v. Gingles*, 478 U.S. 30 (1986).

Antes de dejar a Mill, debemos hacer notar que en las dos interpretaciones que hemos considerado existe un sesgo conservador inercial para el principio del daño. Con la lectura intencionalista, el principio de Mill es análogo al de Pareto, pues para ambos, la única justificación para el cambio es el mutuo consentimiento. Podemos protestar, razonar, persuadir o suplicar, pero nunca obligar a los demás si estos recursos son ineficaces, por lo menos mientras quienes hagan daño no lo hagan deliberadamente. Podemos discutir en los periódicos o en manifestaciones pacíficas que los comerciantes de maíz son hambreadores de los pobres, o que la propiedad privada es un robo, pero si los comerciantes de maíz o los propietarios se resisten a la fuerza de nuestros razonamientos, no hay mayor recurso que recurrir a nuestra oratoria en algún rincón del Hyde Park londinense. Requerir el consenso de todas las partes para modificar el *status quo* inevitablemente lo privilegia, como lo han demostrado desde hace mucho los opositores al gobierno por unanimidad.[63] El *status quo* puede estar teñido de injusticia, lo que facilita la poco plausible identificación de las transacciones voluntarias con las cuestiones de derechos en la síntesis de derechos y utilidad identificada en §3.2.

La lectura consecuencialista del principio del daño podría ser más radical, aunque una de sus grandes limitaciones prácticas es requerir que el cálculo consecuencialista se informe a partir de la opinión recibida. Como bien supo Mill durante su vida, la opinión recibida puede ser dogmática y profundamente regresiva.[64] Él pensaba que conforme el conocimiento

[63] Ver Brian Barry, *Political Argument* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1965), pp. 237-59. Douglas W. Rae, "Decision-rules and individual values in Constitutional choice", *American Political Science Review*, vol. 63, núm. 1 (1969), pp. 40-46, 51; y "The limits of consensual decision", *American Political Science Review*, vol. 69, no. 4 (1975), pp. 1270-94.

[64] Como Hamburger hace notar, Mill se sintió obligado a ocultar sus opiniones antirreligiosas y anticristianas durante toda su vida, por temor no sólo a comprometer su posición social, sino a la posibilidad de no ser leído y tomado en serio; *Mill on Liberty and Control*, pp. 55-85.

avanzara y la educación llegara a más personas, tanto la superstición como la irracionalidad serían gradualmente reemplazadas por una actitud científica que informaría a la opinión pública y, con ello, los cálculos utilitaristas de los políticos en el reino de lo que afecta a los demás. En este sentido, Mill tenía su propia variante para reemplazar los gobiernos por administraciones. Aunque se mostró ambivalente a la hora de aplicar este desarrollo a otros campos, haberlo anticipado sugiere que la actitud de Mill era de algún modo similar a la de progresistas estadounidenses como John Dewey (1859–1952). Sin embargo, en la práctica no es más que una apuesta, y desde la perspectiva del siglo XXI no parece una apuesta especialmente buena. Esto ha quedado subrayado por los ataques del 11 de septiembre de 2001 contra las Torres Gemelas y el Pentágono. Confiar en que la actitud científica domesticará el dogmatismo y la irracionalidad política parece ingenuo a la luz del fascismo y el totalitarismo comunista, por no hablar de los diversos fundamentalismos y tribalismos religiosos que amenazan con apoderarse de la política, si no es que ya la tienen dominada en muchos países. Incluso en democracias liberales como Gran Bretaña y Estados Unidos, Mill se sorprendería del poder que tienen algunas actitudes anticientíficas en la política, y de la persistencia de los desacuerdos ideológicos generalizados a más de un siglo de haber escrito *Sobre la libertad.*

Esto sugiere que la solución a la tensión entre las concepciones ilustracionistas de la ciencia y los derechos, emanadas de la lectura consecuencialista del principio del daño, es tan problemática como la solución que surge a partir de la lectura intencionalista, aunque por razones distintas. Como ya vimos, la lectura intencionalista trata acerca de una concepción de la elección que ignora, y a la vez preserva, opresivos contextos heredados de la elección individual. Por consiguiente, la lectura intencionalista podría pervertir al principio del daño como medio para preservar los derechos individuales. Si bien la lectura consecuencialista evita esta dificultad, es a costa de

adoptar una fe sin fundamentos en la idea de que el conocimiento científico moldeará cada vez más las decisiones utilitaristas de los gobiernos, en el momento en que éstos decidan cuándo se ha violado el principio del daño y cómo intervenir en ese caso.

Aquí hay una doble dificultad. La primera ya fue mencionada: en realidad, las actitudes científicas no necesariamente reemplazan los prejuicios y dogmatismos en la mente pública y, por consiguiente, en los actos de los funcionarios públicos que están a cargo de leer el entuertómetro a la luz de los conocimientos recibidos. La segunda es que dista de ser claro si la buena ciencia producirá políticas que protejan los derechos, una vez cruzado el umbral del daño, activando así la legítima intervención de un gobierno. Recuérdese que Mill no dice que un gobierno debe aplicar políticas diseñadas para minimizar un daño si éste ocurre, o proteger a los más vulnerables, sino más bien que un gobierno debe actuar en aras "del interés general de la humanidad". Los conocimientos científicos actuales podrían sostener que la mejor forma de cuidar el interés general de la humanidad es mediante leyes anti-mestizaje, políticas eugenésicas, o algo peor. Si los que detentan el entuertómetro deciden actuar en un campo donde se puede infligir daño a alguien, nada pueden hacer los argumentos de Mill en *Sobre la libertad* para impedir que, como respuesta, apliquen estas políticas coercitivas.[65]

[65] Para una discusión más amplia sobre el fracaso de Mill para unificar la autonomía individual con una concepción determinista de la ciencia, ver Alan Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill* (Londres: Macmillan, 1970), pp. 103-31.

4. MARXISMO

¿Y si los comerciantes de maíz realmente son los hambreadores del pueblo? ¿Y si la propiedad privada realmente es un robo? Aquí entra Carlos Marx, para quien ambas preguntas fueron tomadas con seriedad mortal. Marx opinaría que, lejos de legitimar el orden político, tanto el principio de Pareto como el principio del daño de Mill no son más que cortinas de humo para ocultar su falta de legitimidad. Esto se deriva de la fundamental injusticia del *status quo* que protegen. Dado que la concepción de Marx es tan diametralmente opuesta, se podría pensar que nada tienen en común [Marx y los utilitaristas]. Reflexionando sobre esta cuestión, algunos comentaristas sostienen que Marx y Mill parten de concepciones del mundo o paradigmas fundamentalmente opuestos.[1] Aquí argumentaré lo contrario, puesto que, al igual que todos los pensadores que hemos examinado hasta ahora, Marx fue un producto de la Ilustración y como tal, estaba profundamente comprometido con el espinoso maridaje de la concepción científica de las disposiciones sociales humanas con una robusta concepción de los derechos individuales. Si bien existen diferencias entre la concepción marxista y la liberal de estas dos nociones, con demasiada frecuencia se exageran las disimilitudes y se soslayan los puntos comunes.

[1] Ver Graeme Duncan, *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

Es razonable preguntar: ¿para qué tomarnos la molestia con el marxismo, desde la perspectiva del siglo XXI? Empecemos por que virtualmente todas las predicciones de Marx resultaron ser erróneas. Él pensaba que las revoluciones comunistas ocurrirían en los países capitalistas avanzados, conforme los proletarios urbanos, cada vez más radicalizados y cosmopolitas, se unieran para derrocar a los sistemas capitalistas, que a mediados del siglo XIX consideraba al borde del colapso. Marx estimó al partido comunista como la vanguardia del proletariado, que dirigiría la revolución con la que se reemplazaría a la burguesía como clase dominante, triunfando en "la batalla por la democracia". Según Marx, esta vanguardia "impulsaría" a los partidos obreros en todos los demás países, "señalaría y traería al frente los intereses comunes del proletariado entero" para lograr su objetivo: "la conformación del proletariado como una clase, el derrocamiento de la supremacía burguesa y la conquista del poder político por el proletariado".[2] V. I. Lenin (1870-1924) reitera esta idea en *El Estado y la revolución* cuando insiste en que "educando al partido de los trabajadores, el marxismo educa a la vanguardia del proletariado, capaz de asumir el poder y conducir a todo el pueblo al socialismo, de dirigir y organizar el nuevo sistema, de ser el maestro, guía y líder de los obreros y explotados para organizar su vida social, sin la burguesía y contra la burguesía".[3]

En realidad, en los lugares donde se dieron las revoluciones comunistas, la dictadura del proletariado resultó ser una dictadura del partido de vanguardia sobre el proletariado, lo cual sugiere que Marx hizo bien en preocuparse, en su tercera tesis sobre Feuerbach, de que "el educador mismo también

[2] Carlos Marx y Federico Engels, *The Communist Manifesto* (Nueva York: Monthly Review Press, 1964 [1848]), pp. 39, 25-26.

[3] V. I. Lenin, *State and Revolution* (Nueva York: International Publishers, 1943 [1918]), pp. 23-24.

necesita educarse".[4] Más aún, las clases obreras del capitalismo avanzado resultaron ser inamoviblemente nacionalistas y decididamente no revolucionarias. Los académicos marxistas que escribieron acerca del capitalismo "tardío", a más de un siglo de Marx, trataron más sobre esperanzas que sobre descripciones de hechos.[5] Las revoluciones de los líderes que juraron lealtad a las ideas marxistas ocurrieron en sociedades campesinas como Rusia y China, o fueron impuestas desde fuera por la fuerza o mediante amenazas, como fue el caso en gran parte de la Europa Oriental de la posguerra. En todo caso, estos regímenes se han derrumbado con la excepción de tenaces reductos como Cuba y Corea del Norte, o están adoptando el capitalismo con el celo de los conversos, como es el caso de China. Sin duda, Marx se habría horrorizado por los usos que se han dado a sus doctrinas en el mundo real, pero quienes aún esperan el artículo genuino parecen estar esperando a Godot.

Otra razón de la pregunta "¿para qué tomarse la molestia?" es porque la teoría de Marx no parece estar en mejor estado que sus predicciones políticas. Ha sufrido multitud de críticas devastadoras, y las más agudas provienen de académicos con predisposición igualitaria y reprobación hacia el capitalismo. Trátese del determinismo económico que conforma el núcleo de su teoría materialista de la historia, el valor de la fuerza de trabajo que conforma la base de su análisis de la explotación, la teoría de la tendencia a la baja de las tasas de ganancia y de lo inevitable, las crisis capitalistas, o la descripción de cómo podrían funcionar el socialismo y el comunismo, lo cierto es que los argumentos de Marx no han resistido la prueba del tiempo. Esta combinación de fracasos políticos y teóricos sugieren que cualquier intento de salvar

[4] Carlos Marx, *Theses on Feuerbach*, reimpreso en Carlos Marx y Federico Engels, Obras Selectas (Moscú: Progress Publishers, 1969), vol. I, p. 13.

[5] Ver Ernest Mandel, *Late Capitalism* (Londres: New Left Books, 1975).

al marxismo, ya sea como sistema explicativo o normativo, está condenado al fracaso.

Y este catálogo de fracasos es asombroso, aunque en esto el marxismo no se distingue en mucho de otros sistemas teóricos del Occidente moderno que se consideran aquí. La teoría predictiva ha resultado deficiente en todos los terrenos de la ciencia política, sea para predecir resultados electorales y otras cuestiones de la política cotidiana, o para pronosticar tipos de regímenes, algo tan característico en Marx y sus sucesores. En lo que toca al fracaso de la teoría marxista en general, ésta tiene mucho en común con las variantes del utilitarismo ya consideradas y con teorías de las que nos ocuparemos posteriormente. La cuestión central no es si Marx se equivocó en muchas cosas, sino si acertó de forma deslumbrante en otras.

Existe una consideración adicional: con todas sus fallas, el marxismo ha sido la más duradera alternativa para el pensamiento político liberal y conservador desde el inicio de la Ilustración. Ha sido reformulado una y otra vez: por Lenin y León Trotsky (1879-1940) en Rusia, por Rosa Luxemburgo (1871-1919) y Karl Kautsky (1854-1938) en Alemania, y por Mao Zedong (1893-1976) en China, por no mencionar la variante latinoamericana del Che Guevara (1928-1967). El marxismo originó la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt,[6] gran parte del feminismo contemporáneo, y varias vertientes de estudios jurídicos críticos y otras formas de teoría *anti-establishment* en las escuelas de derecho estadounidenses. Los movimientos intelectuales conocidos como estructuralismo, pos-estructuralismo y deconstruccionismo contienen marxismo como elemento central en sus orígenes, y figuras como

[6] Este término se refiere a un grupo de intelectuales europeos dirigidos por Theodor Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898-1979) y Max Horkheimer (1895-1973), quienes salieron de Europa escapando de Hitler, para fundar la *New School for Social Research* en Nueva York en 1933. Jurgen Habermas, nacido en 1929, es generalmente considerado su heredero contemporáneo.

Max Weber (1864-1920) y los teóricos de elite Gaetano Mosca (1858-1941), Robert Michels (1876-1936) y C. Wright Mills (1916-1962) llevan la marca indeleble del marxismo al que tanto se opusieron. Y además, está el impacto decisivo que produjeron los marxistas y sus ideas sobre la emergencia y evolución de las democracias sociales modernas.[7] En pocas palabras, el marxismo persiste en la conciencia intelectual de Occidente, en parte debido a la falta de alternativas, y en parte porque, a pesar de todas sus fallas, articula críticas del presente y aspiraciones para el futuro que nunca han desaparecido del todo en este campo del conocimiento.

4.1. MATERIALISMO HISTÓRICO E INICIATIVA INDIVIDUAL

La concepción histórica marxista de las ciencias sociales era totalmente cartesiana, en el sentido que se discutió en §1.1. Se trata de una concepción deductiva, que se da por válida por razones teóricas internas, y Marx no tenía el más mínimo interés en falibilismos o demostraciones empíricas de sus aseveraciones. Ciertamente, pensaba que basarse en "apariencias" o en el mundo de los datos empíricos significaría una profunda malinterpretación del mundo fenomenológico.[8] Al igual que Bentham, Marx pensaba que en general no se entendían las leyes que gobiernan las sociedades humanas, y que podrían ser captadas únicamente al comprender el sistema teórico marxista en general. Esto daría sentido al mundo fenomenológico, y

[7] Para una vívida descripción de las ideas marxistas entre los líderes del partido laborista inglés en los inicios del siglo XX, ver Michael Foot, *Aneurin Bevan, A Biography,* 1897-1960 (Nueva York: Athenum, 1963).

[8] De ahí que en el inicio de *El Capital* se afirma que el sistema capitalista "parece" una inmensa colección de productos, y de ahí se parte para afirmar que esta apariencia oculta una realidad distinta. Ver Carlos Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. I, Ernest Mandel, ed. (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1976), p. 125.

permitiría comprendernos a nosotros mismos y a nuestro lugar en la evolución social, por primera vez en la historia humana. Una vez logrado esto, desaparecería la tensión entre la ciencia determinista y las concepciones de los derechos humanos que representan al libre albedrío, porque todos estaríamos en una postura para crear deliberadamente nuestra propia historia.

También, y al igual que Bentham, Marx fundamentó su teoría en una descripción de los intereses subyacentes del organismo humano. Al respecto, ambos están dentro de la tradición naturalista que se remonta a Hume y Aristóteles, y también a Darwin, Stevenson y los emotivistas. Las teorías naturalistas derivan sus mandatos de la acción de teorías de la naturaleza o psicología humana, a las que podríamos considerar como endógenas de la criatura humana y sus necesidades. En general, se contraponen a las teorías anti-naturalistas, que buscan en primera instancia algo exógeno, sea la teoría de las formas de Platón, la voluntad divina, las leyes naturales eternas o cualquier otra instancia extrínseca a que los humanos debemos aceptar de algún modo u otro. Como otros naturalistas, Marx basó su explicación en lo que consideró como distintivo del animal humano, y no era el placer de buscar el utilitarismo, la consecución del poder de Hobbes, los imperativos de la reproducción de la especie que motivó a Darwin, ni la capacidad de la conciencia que motivó a G. W. F. Hegel (1730-1831) y a los idealistas alemanes, contra los que Marx reaccionó tan directa e inmediatamente. Más bien, Marx sostenía que, aunque los humanos "se distinguen de los animales por tener conciencia, religión o lo que se guste", se diferencian "tan pronto como comienzan a *producir* sus propios medios de subsistencia".[9]

[9] Carlos Marx y Federico Engels, *The German Ideology*, Parte I, C. J. Arthur, ed. (Nueva York: International Publishers, 1970 [1845-46]), p. 42.

4.1.1. Determinismo dialéctico

Si bien Marx es reminiscente de Bentham cuando desarrolla una arquitectura inclusiva de la cual podrían derivarse todas las leyes de la interacción humana, difiere en que añade un elemento dinámico. El principal antagonista del Marx joven fue Hegel, quien también tenía una teoría arquitectónica inclusiva con un elemento dinámico. La teoría hegeliana giraba alrededor de sistemas de ideas que eran desplazados por otros en la historia humana, en un proceso dialéctico en el que la imperfección de las ideas engendra reacciones, para luego ser sustituidas por nuevas ideas que incorporan elementos de las ideas originales y la alternativa reactiva. De ahí provienen las famosas clasificaciones de la lógica dialéctica de Hegel: *tesis, antítesis, síntesis.*[10] La tesis es desplazada por la antítesis y ambas son subordinadas en la nueva síntesis, para que así el proceso se reinicie en cuanto la síntesis se convierta en la siguiente tesis. Este proceso resulta infinito en tanto los humanos vivamos en el mundo de las ideas imperfectas; aunque Hegel pensaba que sí llegaría a su fin y que él llegaría a verlo cuando el Estado prusiano de su época fuera reconocido como la forma perfecta de la asociación política, con lo que literalmente sobrevendría el fin de la historia.

Marx adoptó esta estructura de pensamiento del cambio histórico, aunque eliminó su contenido. Su propia teoría dialéctica era materialista, la cual giraba alrededor de la manera en

[10] Esta clasificación no es de Hegel. Utilizada por primera vez por Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) para explicar la estructura del razonamiento dialéctico hegeliano en su *Fenomenología* y otras obras. Marx atribuyó la formula tesis-antítesis-síntesis a Hegel en *La miseria de la filosofía,* y al parecer quedó así desde entonces. Ver Walter Kaufmann, *Hegel: Reinterpretation, Texts, and Commentary* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965), pp. 165-75; y G. E. Muller, "*The Hegel legend of thesis-antithesis-synthesis*", Journal of the History of Ideas, vol. 19, núm. 3 (1958), pp. 411-14n. Marx y Engels, *Communist Manifesto* (Nueva York: Monthly Review Press, 1964 [1848]), p. 2.

que los seres humanos organizan la producción. Como Hegel, Marx tenía una concepción de desequilibrio a corto plazo y equilibro a largo plazo, en el sentido de que todo modo de producción existente contiene tensiones internas o "contradicciones", que inevitablemente engendran reacciones y el reemplazo por otro sistema con contradicciones internas, para ser reemplazado a su vez, y así sucesivamente hasta alcanzarse un sistema estable. Para Marx el equilibrio estable no era el estado prusiano del siglo XIX, sino una utopía comunista preludiada por el derrocamiento del capitalismo y la formación del Estado socialista. Hasta alcanzar ese punto, la historia no sería más que una serie de reacciones insatisfactorias para tensiones insostenibles, siempre marcadas por contradicciones entre las relaciones y fuerzas de producción. Con esto adujo que el proceso productivo divide a la gente en clases, generalmente las que poseen o controlan los medios de producción y quienes trabajan para éstos para producir los excedentes que se consumen. Cuando Marx y Engels inician *El manifiesto comunista* con "Toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia de luchas de clases",[11] se refieren a que en todo modo de producción en la historia, la clase que posee o controla los medios de producción ha explotado a la clase que trabaja en éstos, apropiándose de los frutos de su labor. Como lo expresaron más plenamente en *La ideología alemana,* la historia "no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas de producción transmitidas por cuantas la han precedido; es decir: de una parte prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, de otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa".[12]

[11] Marx y Engels, Manifiesto comunista (Nueva York: Monthly Review Press, 1964 [1848], p. 2.

[12] Marx y Engels, *Ideología alemana*, Parte I, p. 57.

Según la explicación marxista, éste era típicamente un proceso inconsciente. Así, cuando el siervo trabajaba cierta cantidad de días en los campos de su amo, a cambio de protección de los ejércitos de otros señores feudales y del derecho a sus propios cultivos de subsistencia para alimentar a su familia, le parecía un intercambio provechoso aún si no tenía esperanza alguna de salir de la pobreza durante toda su vida. Aunque se daban expresiones intermitentes de furia o aún la ocasional rebelión colectiva, el siervo y su amo no comprendían la dinámica del modo de producción feudal o, por consiguiente, lo que sería necesario para reemplazarlo por un sistema que no se ajustara a las formas de explotación de una clase por la otra. Más bien, el feudalismo sería desplazado por una dinámica distinta.

Para Marx, todo modo de producción contiene las semillas de su propia destrucción. El feudalismo difiere de la agricultura de subsistencia primitiva en que, en vez de que cada familia produzca lo que sus miembros consumen, existe una clase campesina productiva y una clase terrateniente improductiva, cuyos intereses divergen con el tiempo. Bajo el capitalismo, "desde un principio, el régimen de los demócratas burgueses tendrá en su seno las semillas de su propia caída". O, como lo expresó de modo más desarrollado con Engels en el *Manifiesto,* "al desarrollarse la gran industria, la burguesía ve tambalearse bajo sus pies las bases sobre las que produce y se apropia lo producido. Y a la par que avanza, cava su fosa y cría a sus propios enterradores. Su muerte y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables".[13]

Tal vez la fuerza más importante que moldea la evolución de los modos de producción es, para Marx, la división del trabajo.[14] Dos aspectos de ésta son de importancia central aquí.

[13] Carlos Marx, *Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas* (1850), reimpreso en Robert C. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader* (Nueva York: Norton, 1978), p. 506; Marx y Engels, *Manifiesto Comunista*, p. 24.

[14] Como señala Engels en *The Origin of the Family, Private Property, and the State* (Nueva York: International Publishers, 1972 [1884]), la división del

El primero, como señaló Adam Smith (1723-1790) en *La riqueza de las naciones*, conduce a los enormes incrementos en la productividad que indicó en su célebre análisis de la fabricación de tachuelas:

> Un hombre estira el alambre, otro lo endereza, un tercero lo corta, un cuarto lo afila, un quinto esmerila un extremo para recibir la cabeza; fabricar la cabeza requiere dos o tres operaciones distintas; colocarla es ya una tarea peculiar, y blanquearla es otra; es incluso un ramo por sí mismo el ponerlas en el papel. Así, el importante negocio de fabricar tachuelas está, de esta manera, dividida en unas dieciocho operaciones distintas.

Como resultado de esta división del trabajo, Smith calculó que diez obreros podrían fabricar "más de cuarenta y ocho mil tachuelas en una jornada", pero "si trabajaran separada e independientemente, y sin que hubieran sido educados para este negocio en particular, ciertamente ninguno de ellos podría fabricar veinte, o siquiera una tachuela diaria; es decir, no la ducentésima cuarenta, ni la cuatromilésima ochocienta fracción de lo que son actualmente capaces de producir como consecuencia de una apropiada división y combinación de sus diferentes operaciones".[15]

La otra característica significativa de esta división del trabajo, también enfatizada por el ejemplo de Smith, es la posibilidad de frenarle una vez que se inicia. Pero si bien la multiplicación de tareas promueve la eficiencia, es eficientemente distinta del orden productivo marcado por una sola división

---

trabajo se inicia en una forma rudimentaria en el seno de la familia. Marx observó ocasionalmente este hecho, por ejemplo en *German Ideology*, parte I, pp. 44, 51-53, pero la división del trabajo entre los sexos nunca apareció de forma seria en su análisis de la explotación capitalista, haciendo a la teoría vulnerable a la crítica feminista discutida en §4.2.3.

[15] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Edwin Cannan, ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1976 [1776]), pp. 7-9.

del trabajo entre amos y siervos. Como resultado, el feudalismo se atrofia; gradual e inevitablemente es reemplazado al emerger una nueva clase cuyos integrantes comprenden el masivo potencial inherente a la división del trabajo y saben cómo aprovecharla. Esta clase burguesa o capitalista, desplaza a la aristocracia terrateniente y hace nacer a la moderna clase trabajadora, o proletariado, al idear el trabajo asalariado, el imán que atrae a los campesinos a los nuevos centros urbanos, donde tiene lugar la producción industrial.

En un sentido objetivo, aunque la aristocracia terrateniente y el campesinado eran los principales antagonistas bajo el feudalismo, no se veían a sí mismos como tales, y el orden feudal no se disipó como resultado de conflictos entre ellos. Al igual que los antagonistas en todos los modos de producción anteriores, constituyen clases "por sí mismos", aunque no "para sí mismos", utilizando la terminología marxista.[16] Son los portadores de las relaciones históricas, actuando un guión que no comprenden, y que por consiguiente no tienen posibilidad de modificar.[17] En el capitalismo no sucede así, y por ello difiere de los previos modos de producción. Por primera vez en la historia, la clase de los explotados comprende el proceso dialéctico de la historia y el lugar que tiene en éste, por lo que el proletariado no sólo es una clase "en sí", sino también "para sí".

La conciencia de la clase obrera se desarrolla, según la explicación de Marx, conforme el capitalismo evoluciona de sus fases productivas radicalmente innovadoras a una problemática madurez, marcada por el surgimiento de contradicciones

[16] Marx y Engels, *German Ideology*, Parte I, pp. 82, 85, 94.

[17] *Ibid.*, p. 54. "El poder social, es decir la fuerza productiva multiplicada... parece ante estos individuos... no como su propio poder unificado, sino como una fuerza ajena que existe fuera de ellos, cuyo origen y objetivos ignoran, y que por consiguiente no pueden controlar, y que por el contrario pasa por una serie particular de fases y etapas independientes de la voluntad y la acción del hombre, quien ni siquiera es el principal gobernante de éstas".

que se explican en §4.2. El resultado es que se hace posible una revolución proletaria genuinamente deliberada, porque los proletarios comprenden la dinámica y los problemas del capitalismo, y tal revolución deliberada se hace necesaria porque el socialismo defendido por el proletariado ofrece la única solución viable para las dificultades del capitalismo. "El proletariado es el movimiento consciente e independiente de la inmensa mayoría, en aras de los intereses de la misma".[18] Esto conduce a un mundo socialista, en donde el principio distributivo es: de cada quien según sus capacidades, a cada quien según su trabajo.[19] El mundo socialista también posee sus propias contradicciones, puesto que sigue siendo un mundo de derechos que opera para algunos mejor que para otros. A un trabajador que tiene familia que sostener no le va tan bien como a otro que no la tiene, si a ambos se les paga según su trabajo. Al respecto escribe Marx:

> El derecho, por su propia naturaleza, puede consistir únicamente en la aplicación igual de la misma norma; pero individuos desiguales (y no serían individuos diferentes si no fueran desiguales) son medibles únicamente por una norma igual si quedan bajo un punto de vista igual, son tomados únicamente desde un lado *definido* como es el ejemplo en el presente caso, en que se les considere *únicamente como trabajadores* y nada más sea visto en ellos, y todo lo demás sea ignorado. Además, un trabajador está casado, y el otro no; uno tiene más hijos que otros, y así sucesivamente. Así, con la misma producción, y por consiguiente lo mismo en el fondo del consumo social, realmente uno recibirá más que otro, uno será más rico que otro, y así sucesivamente. Para evitar estos defectos, el derecho, en vez de ser igual, debería ser desigual.[20]

[18] Marx y Engels, *Communist Manifesto*, p. 22.

[19] Carlos Marx, *Crítica del programa de Gotha* (Pekín: Editores en Lenguas Extranjeras, 1972 [1875]), pp. 12-16.

[20] *Ibid.*, p. 17.

Marx trata estas inevitables desigualdades como un resultado de que el nuevo orden esté marcado por la sociedad de la que ha surgido, porque "el derecho nunca puede estar por encima de la estructura económica de la sociedad, y el desarrollo cultural condicionado por esta estructura". El socialismo es mejor que el capitalismo porque "el productor individual recibe de la sociedad, luego de deducciones [para el suministro de bienes públicos e inversiones a futuro], exactamente lo que le entregó". Sin embargo, "lo que debemos tratar aquí es una sociedad comunista, no como se *desarrolla* a partir de sus propios fundamentos sino, por el contrario, tal y como *surge* de la sociedad capitalista que, en todo respecto, está económica, moral e intelectualmente influenciada por las cicatrices de la vieja sociedad de cuyo vientre ha emergido".[21] Sólo después, mediante un proceso nada claro, esto es sucedido por la desaparición del estado socialista y el surgimiento de la utopía comunista, hecha posible por la superabundancia de riquezas producida por el capitalismo. Aquí, el principio distributivo es: de cada quien según sus capacidades, a cada quien según sus necesidades".[22] Es el equivalente marxista del fin de la historia hegeliano.

4.1.2. Iniciativa y autonomía individual

¿Qué lugar hay para la iniciativa individual en esta concepción del cambio histórico determinista? Interpretada como una cuestión causal, depende del Marx que se lea. Algunas formulaciones de la concepción materialista de la historia sugieren un determinismo radicalmente mecanicista, en el cual lo que sucede en la "base" material de la sociedad, es decir, la contradicción dinámica entre fuerzas y relaciones de producción, determina lo que sucede en la "superestructura" de la polí-

[21] *Ibid.*, pp. 8, 10.
[22] *Ibid.*, p. 10.

tica, ideología, cultura y cualquier acto humano deliberado. En tales formulaciones, Marx insiste que "en la producción social de su existencia, el hombre entra inevitablemente a las relaciones definidas, que son independientes de su voluntad, específicamente relaciones de producción apropiadas para una etapa dada en el desarrollo de sus fuerzas materiales de producción". Estas relaciones constituyen "la estructura económica de la sociedad, su verdadero fundamento, sobre el que se alza una superestructura legal y política, y a la que corresponden formas definidas de conciencia social". La base económica "condiciona el proceso general de la vida social, política e intelectual", por lo que "no es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia, sino que su existencia social determina su conciencia".

La ciencia del materialismo histórico se ocupa de la base material. Al estudiar sus transformaciones "es siempre necesario distinguir entre la transformación material de las condiciones económicas de la producción, que pueden determinarse con la precisión de una ciencia natural, y las formas legales, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas o, en una sola palabra, ideológicas, en las que los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo combaten".[23] Cada individuo está destinado a jugar su papel determinado por la clase social a la que pertenece, generalmente de modo no deliberado en la historia. Resulta cierto, aún en la revolución proletaria, cuando la "clase en sí" se convierte en "clase para sí", que no hay mucho espacio para iniciativas o para elecciones. Dado que la revolución proletaria marcha inexorablemente al fin de la historia, parecería que hasta el proletariado revolucionario, que actúa por sus propios intereses, carece de libertad para hacer cualquier otra cosa.

A pesar de ello, otras formulaciones de Marx sugieren un lugar significativo para la iniciativa humana, como en *El diecio-*

[23] Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, pp. 20-21.

cho Brumario de Luis Bonaparte, donde Marx afirma que el hombre hace su propia historia, aunque no dentro de los límites que éste elige.[24] Parece claro, aún cuando sólo sea por la urgencia con que Marx, en sus escritos polémicos, insta a los intelectuales a formar la conciencia de clase de los obreros, que su punto de vista es que se pueden tener opciones en política, y que las malas opciones sólo pueden tener malos resultados. Desde su época, hubo varios intentos de explicar rigurosamente una concepción materialista donde el reino de lo económico esté "en última instancia" totalmente determinado, pero donde exista una "relativa autonomía" de lo político e ideológico.[25] En términos de la ciencia social contemporánea, estas interpretaciones de la intuición marxista quedan mejor reformuladas con la aseveración de que los conflictos e intereses materiales explican en su mayor parte, aunque no en su totalidad, la variación para explicar diferentes resultados sociales y políticos, y que también el libre albedrío humano es una variable independiente significativa. Que puedan especificarse en términos generales los pesos relativos de cada variable, pasa a ser una cuestión de investigación empírica, más que mera especulación.

Se ha dicho en otras ocasiones que una vez reconocido el libre albedrío como factor causal para explicar los fenómenos sociales, se socava la aspiración de lograr una ciencia social determinista, incluyendo la de Marx.[26] Pero esto no es crucial, en parte por la razón que acabamos de mencionar; aún si el libre albedrío explica parte de lo que sucede en la vida social, no

[24] Carlos Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (Nueva York: International Publishers, 1963 [1852]), p. 15.

[25] Estas formulaciones provienen de Louis Althusser, *For Marx* (Londres: Verso, 1979). Ver también Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (Londres: Verso, 1979). Para una reconstrucción analítica de la concepción materialista de la historia, ver G. A. Cohen, *Carlos Marx's Theory of History: A Defense* (Princeton: Princeton University Press, 1978).

[26] Ver, por ejemplo, Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984), pp. 88-108.

significa en absoluto que explique todo lo que sucede y, a pesar de ello, la crítica también falla por otra razón que examinaré más detenidamente en §6.4 donde: aún aceptando que el libre albedrío sea causalmente significativo, los científicos sociales pueden tener la razonable aspiración de hacer predicciones probabilísticas de lo que todos elegimos en general, en ciertos tipos de circunstancias.[27] En cualquier caso, parece claro que si se desea pensar plausiblemente en la teoría causal marxista a la luz de sus fallas predictivas hasta la fecha, tendría que ser como parte de una explicación con variables múltiples. Y todavía queda por verse si se puede sostener una teoría causal de todos los fenómenos sociales y políticos, aún como parte de un modelo de variables múltiples.[28]

El lugar que tiene la iniciativa humana en la explicación marxista también puede interpretarse como cuestión normativa. Si todos tenemos todavía la capacidad de actuar de modo distinto, la teoría dicta que sólo existe una opción correcta y, de ser así, ¿en qué sentido se está legitimando realmente la iniciativa? Desde esta perspectiva, la aseveración de Marx de que el comunismo es la única opción aceptable nos recuerda la famosa y no menos enigmática declaración de Rousseau, de que la humanidad debería ser "forzada a ser libre".[29] De hecho, su estructura lógica es similar a los argumentos de la tradición del contrato social que se examinan en el capítulo cinco, donde una estructura social en particular es considerada legítima si personas que eligen libremente optan por ella, siempre y cuando estén pensando claramente en sus intereses, así como a los

[27] En general, ver las discusiones del universalismo parcial y segmentado en Donald Green y Ian Shapiro, *Pathologies of Rational Choice Theory* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1994), pp. 26-28,192-93.

[28] Ver *Ibid.*, especialmente el capítulo 8, así como, "*Pathologies revisited: Reflections on our critics*", de Green y Shapiro, en Jeffrey Friedman, ed., *The Rational Choice Controversy: Economic Models of Politics Reconsidered* (New Haven, Conn.: Yale University Press), pp. 235-76.

[29] Rousseau, *The Social Contract*, p. 64.

argumentos utilitaristas discutidos anteriormente. A cierto nivel, todos estos argumentos sostienen que existe una respuesta correcta a la pregunta "¿Cuáles son las mejores disposiciones sociales y políticas para los seres humanos?", y que la respuesta es correcta en parte, porque personas que pensarían libremente y que lo harían claramente en aras de sus intereses, optarían por las mejores disposiciones. Estas formulaciones encarnan variantes seculares de la tensión que primero encontramos en la lucha de Locke con la tensión entre la omnipotencia de Dios y las eternas leyes naturales en §1.1.1. En el caso de Marx, existe la reivindicación adicional de la libertad, que de hecho sólo puede llevarse a cabo en un orden comunista, porque cualquier otro modo de producción implica explotación.

El sentido que podría tener esta aseveración, si es que lo tiene, es lo que veremos a continuación en mi examen de las ideas de Marx sobre la explotación. Primero se hace necesario tratar con otro sentido del marxismo, del que a veces se dice que es hostil a la auténtica iniciativa humana. Si para Marx el comunismo es legítimo y el capitalismo ilegítimo, puesto que un proletariado revolucionario libre rechazaría el último para adoptar el primero, se podría decir que es una doctrina de clases que deja poco espacio para la libertad o los derechos del individuo. Esta crítica es desatinada por dos razones. La primera es que la lógica marxista es en última instancia individualista, porque las clases están definidas a partir de la relación que guarda cada *individuo* respecto a los medios de producción, y porque Marx pensaba que los obstáculos para lograr la libertad individual son producto de las dependencias inherentes a la división del trabajo.[30] El comunismo, que hace posible la abolición de la división del trabajo, es una utopía altamente individualista donde todos somos libres para "cazar por la mañana, pescar en la tarde, criar ganado por la noche, y criticar tras la cena, sólo por el hecho de tener una mente,

[30] Sobre el individualismo metodológico de Marx, ver Jon Elster, *Making Sense of Marx* (Nueva York: Cambridge University Press, 1985).

sin que por ello sea cazador, pescador, pastor o crítico",[31] y donde "el libre desarrollo de cada uno de éstos es la condición para el libre desarrollo de todos".[32] En pocas palabras, la acción colectiva es necesaria en tanto los obstáculos para la libertad individual se sostengan colectivamente, pero es la libertad individual, y no la acción colectiva, lo que conforma el ideal normativo. Como lo elaboro a mayor profundidad en §4.2.3, esto hace de Marx un teórico de derechos individuales fuertemente concebidos, a pesar de que hablar de derechos no sería para él mas que verborrea burguesa.

Pero esto no significa que Marx entiende la libertad tal y como la entienden los liberales. La suya es una concepción que Isaiah Berlin alguna vez describió como concepción "positiva" de la libertad, porque es una libertad para hacer, lograr y llegar a ser ciertas cosas, a diferencia de una concepción "negativa", donde el enfoque es a una zona de actividad en la que el individuo queda por su cuenta.[33] Se puede exagerar lo que está en juego entre ambas concepciones, en el sentido de que toda explicación de la libertad alude (no importa cuán implícitamente) a condiciones y acciones de contención.[34] No obstante, Marx y sus discípulos tienden más a concentrarse en lo que se puede hacer con las libertades que se tienen, que a explicar lo que no puede hacerse a estas libertades. De ahí la observación sarcástica de Anatole France, quien decía que bajo las leyes francesas de su época, ricos y pobres por igual

[31] Marx y Engels, *The German Ideology*, Parte I, p. 53.

[32] Marx y Engels, *The Communist Manifesto*, p. 41.

[33] Isaiah Berlin, "*Two concepts of liberty*", en su *Four Essays on Liberty* (Londres: Oxford University Press, 1969), pp. 118-72.

[34] Los argumentos entre libertarios negativos y positivos a veces pueden reducirse a disputas semánticas sobre si un prisionero no es libre, debido a la presencia de cadenas o la ausencia de una llave. Ver Gerald C. MacCallum, "*Negative and positive freedom*", en Peter Laslett, W. G. Runciman y Quentin Skinner, eds., *Philosophy, Politics, and Society*, cuarta serie (Oxford: Blackwell, 1972), pp. 174-93.

tenían prohibido mendigar en las calles, robar pan y dormir bajo los puentes de París.[35]

Objetar el análisis clasista argumentando que es hostil a los derechos individuales también es desatinado, puesto que Marx sostiene que la postura del proletariado es la postura universal, definida como aquella donde no existe la explotación. En *Los discursos,* Nicolás Maquiavelo (1469-1527) apoya el argumento romano a favor del republicanismo, en donde la plebe debía ser la guardia de la libertad porque, a diferencia de la aristocracia que sólo desea dominar, su interés es no ser dominada.[36] En un espíritu similar, Marx veía a los intereses del proletariado como los intereses humanos universales. Reivindicar estos intereses causaría no sólo expropiar a los expropiadores, sino el fin de la expropiación como tal. Cuando Marx identifica los intereses del proletariado con los intereses humanos universales, es análogo a John Rawls cuando identifica la postura de la justicia con la del individuo representativo más marginado (lo cual se examina en §5.3.1). La plausibilidad de la variante de Marx conduce a lo defendible que sea su explicación de la explotación y la posibilidad de abolirla.

4.2. LA TEORÍA LABORAL DEL VALOR, TRABAJO Y EXPLOTACIÓN

Al igual que en el principio de Pareto, la teoría laboral del valor marxista aparece como una teoría técnica ideada para explicar el comportamiento de los precios en una economía de mercado competitivo. Los pensadores ingleses, desde cuando menos la época de Hobbes y Sir William Petty (1623-1687)

[35] Anatole France , *Le Lys Rouge* (Paris: Calmann-Levy, 1923 ed. [c. 1895]), p. 113.

[36] Niccolo Machiavelli, *The Discourses* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1950 [1517]) §1.5, p. 220-22.

han lidiado con la noción de que es el trabajo humano, más que el comercio (tal y como lo consideraban sus predecesores ingleses) o las tierras (en lo que insistirían durante un tiempo los fisiócratas franceses), lo que determina el precio que se paga por bienes intercambiables en una economía de mercado.[37] En 1867, cuando Marx había escrito el primer volumen de su *opus magnum*, *El capital,* las teorías laborales ya habían sido sistematizadas por Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, y perfeccionadas por David Ricardo (1772-1823) en sus *Principios de economía política y tributación* (1821). Estos y otros economistas clásicos buscaban las leyes de movimiento de las economías de mercado, que consideraban como buscar una teoría de salarios, precios, rentas y ganancias. Al igual que los economistas neoclásicos que los sucedieron, querían explicar las formas en que estos elementos varían en los diferentes mercados competitivos. Pero a diferencia de sus sucesores, pensaban que la manera de hacer esto era desarrollar una teoría de salarios, precios, rentas y ganancias naturales alrededor de los que fluctuarían los salarios, precios, rentas y ganancias del mercado.[38]

Marx queda totalmente dentro de esta tradición clásica, al desarrollar una teoría laboral que en su opinión podría explicar los valores naturales y los valores de mercado, y cómo se relacionaban entre sí. También pensaba que su teoría podría explicar el carácter dinámico e innovador del capitalismo, así como su inevitable decadencia a la larga, conforme entraran en juego las contradicciones inherentes al sistema. Como producto secundario de tal análisis técnico, se presentaba una crítica normativa de la explotación capitalista; en parte esto es verdad, pero veremos que al presentar su crítica normati-

[37] Para una discusión ulterior sobre las teorías del trabajo adoptadas por Petty y Hobbes, ver Shapiro, *Evolution of Rights in Liberal Theory*, pp. 35-38.

[38] El mejor tratamiento general del tema es de Maurice Dobb, en su *Theories of Value and Distribution Since Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

va como un argumento técnico, Marx empleó un subterfugio deshonesto para enmascarar un compromiso con suposiciones sorprendentemente individualistas acerca de los derechos. Para ver por qué es así, primero es necesario exponer las teorías del valor y la explotación.

4.2.1. Valor, plusvalía y la analítica de la explotación

En *El capital,* el objetivo analítico de Marx era explicar el valor de los bienes, a los que definió como mercancías (y se podrían añadir los servicios sin demeritar su argumento) producidas para su intercambio. Las mercancías fueron concebidas con dos tipos de valor que requerían una explicación: "valor de uso", que puede comprenderse mejor como utilidad, y "valor de cambio", o "valor", con lo que Marx se refería a precios. Marx manejó el valor de uso tal y como lo haría un economista neoclásico, haciendo referencia a la oferta y la demanda. Nada puede ser una mercancía a menos que tenga demanda, y la existencia de la demanda implica la oferta del bien o servicio en cuestión. Pero mientras que un economista neoclásico echaría mano de las mismas herramientas de oferta y demanda para explicar las variaciones en los precios, los economistas clásicos, incluido Marx, pensaban que se puede decir más acerca de los precios que el hecho de incrementarse con la demanda y disminuir con la oferta. Debía existir un punto alrededor del cual fluctuaba el precio de una mercancía dada, y concibieron que la necesidad de una teoría de los precios naturales era la necesidad de otra teoría que explicara por qué este punto es como es.

Marx lo conceptualizó pensando en las fluctuaciones de la oferta y la demanda como aquello que da forma a los precios a corto plazo, y la producción a largo plazo. En terminología clásica, toda teoría que determina estas fluctuaciones se refiere a los precios de mercado. En contraste, la teoría laboral

del valor versa sobre los precios naturales. Traducido a terminología moderna, podríamos llamarla "teoría de precios en equilibrio a largo plazo", cuyo objetivo sería el de explicar por qué los precios de las mercancías son tales cuando la oferta y la demanda están en equilibrio. Quienes se quejan de que la teoría laboral del valor no tiene sentido, argumentando que es inútil ante la realidad de que son la oferta y la demanda las que influyen sobre los precios, malinterpretan el proyecto de la economía política clásica y la comprensión ortodoxa de Marx de tal proyecto.[39]

Para conformar una teoría de los precios naturales, los economistas clásicos buscaron un común denominador. ¿Qué se necesita para producir todas las mercancías? La respuesta que obtuvieron fue el trabajo o, como lo formuló Marx con más precisión que sus predecesores, tiempo de trabajo socialmente necesario: "Lo único que determina la magnitud del valor de cualquier artículo es la cantidad de trabajo socialmente necesario, o trabajo-tiempo socialmente necesario para su producción... Por consiguiente, el valor de una mercancía es directamente proporcional a la cantidad, e inversamente proporcional a la productividad del trabajo que alcanza su realización en la mercancía".[40]

La intención de este enfoque en el tiempo de trabajo socialmente necesario era reflejar e incorporar el imperativo de eficiencia que yace en el núcleo del capitalismo competitivo. Supongamos que el lector y yo somos los dos únicos procesadores de algodón en una economía. El lector inventa una rueca que le permite producir la misma cantidad de algodón que ambos producíamos, pero ahora en una décima parte del tiempo. La teoría marxista laboral del valor no dice que mi algodón será intercambiado a diez veces el precio del algodón del lec-

[39] Así, Marx muchas veces escribe sobre precios que varían en respuesta a las fluctuaciones en la oferta y demanda, como en el capítulo 3 de *Wage, Labor, and Capital* (Nueva York: International Publishers, 1978 [1849]).

[40] Marx, *Capital*, vol. I, pp. 129,131.

tor, una implicación obviamente problemática de las teorías del trabajo que se basaban en las cantidades reales de trabajo utilizado para poder contabilizar el valor de una mercancía. Mejor explicado, el advenimiento de la rueca significa que el noventa por ciento del trabajo que gasto se ha convertido en socialmente innecesario. Como resultado, mi trabajo adicional no se verá reflejado en el valor. El precio de una unidad de algodón caerá a lo que dicta la cantidad de tiempo de trabajo necesario para producirlo, utilizando la nueva tecnología.

Los economistas clásicos también pensaban que una teoría adecuada del valor debe explicar la existencia de las ganancias en una economía de mercado. Marx pensaba que su teoría podía hacerlo, y al mismo tiempo esclarecer los determinantes de los salarios y desenmascarar la naturaleza de la explotación. Su primera innovación fue concebir una mercancía de modo muy general, literalmente como cualquier cosa que se produce para ser intercambiada. De esta manera, para Marx el dinero es una mercancía como cualquier otra; su valor de uso es que funciona como un medio de intercambio, y su valor de cambio está determinado por la cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción. El oro no tiene nada de especial (que en su época funcionaba como base monetaria). Cualquier mercancía que sea durable y divisible puede funcionar como medio de intercambio. Proporciona una medida conveniente para expresar las cantidades de tiempo de trabajo socialmente necesario representadas en diferentes mercancías, unas en términos de otras.

Lo que es más importante para Marx, la fuerza de trabajo es también una mercancía en una economía de mercado. Su valor de uso es que puede utilizarse para la creación de nuevos valores de cambio. Su valor de cambio, al igual que cualquier otra mercancía, está determinado por la fuerza de trabajo socialmente necesaria para su producción. Es de esperarse que los salarios a corto plazo fluctúen con la oferta y la demanda, pero a largo plazo reflejarán los costos de producir trabajado-

res. Si hay diferenciales en los salarios a largo plazo, esto no se refleja en el valor de lo que producen los diferentes obreros, sino más bien en el costo de producir diferentes obreros. Se necesita más tiempo de trabajo socialmente necesario para producir un técnico especializado que un jornalero, y esto se verá reflejado en los diferenciales de sueldos. De este modo se pueden explicar incluso los diferenciales extremos: para calcular el valor de un beisbolista muy bien pagado, debemos tomar en cuenta todos los costos para producirlo: sostener un sistema de ligas menores, toda la inversión hecha en jugadores que no resultaron ser tan buenos, y así sucesivamente. De este modo, el trabajador es para Marx una mercancía como cualquier otra, y su valor está determinado por los costos necesarios para producirlo.

Sin embargo, en la teoría de Marx existe una característica esencial de la fuerza de trabajo que explica el origen de las ganancias. Explicó esto haciendo referencia a la teoría laboral de la plusvalía. Un enigma que enfrentaron los economistas clásicos fue: ¿Cómo puede haber ganancias en una economía de mercado, si siempre se intercambian similares por similares? La respuesta de Marx es que efectivamente similares se intercambian por similares, medidos en términos de tiempo de trabajo socialmente necesario, pero que la fuerza de trabajo es una mercancía única en su tipo, porque su consumo como valor de uso hace que se creen valores de cambio nuevos. Dicho de otra manera, el consumo de fuerza de trabajo es productivo, mientras que otras formas de consumo no lo son. Intuitivamente, si compro un libro que consumo al leerlo, o una cena que consumo al comerlo, estos consumos no crean valores nuevos. Sin embargo, si compro tu capacidad de trabajar diez horas diarias, y consumo lo que compré haciéndote trabajar en mi rueca, una vez consumida la fuerza de trabajo que he comprado, tengo algo nuevo que tú produjiste: el algodón que puede venderse. Una vez cubiertos mis gastos de nómina y otros costos (materias primas, rentas, maquinaria, costos de comer-

cialización, etcétera), lo que resta de los excedentes es mi ganancia. El capitalista es diferente porque, mientras otros en un sistema de mercado producen mercancías, las intercambian por dinero, y usan lo obtenido para comprar otras mercancías únicamente para ser consumidas, al primero le interesa algo completamente distinto. El capitalista comienza con dinero, compra la fuerza de trabajo de una mercancía, la consume y vende el producto por más dinero que el inicial. Así, obtenemos ganancias y la posibilidad de acumular capital.

El obrero también es distinto, porque necesita vender a otros su fuerza de trabajo para poder vivir. En tales circunstancias, para Marx cualquiera pertenece a la clase obrera "en sí misma", sea consciente de ello o no. Si alguien no puede comprar los medios de producción y debe trabajar en los que son propiedad de otros, sus intereses objetivos están con los de otros en posición similar. A veces se cuestiona qué diría Marx de los obreros contemporáneos, si millones de ellos poseen acciones de las empresas en las que trabajan. Este ejemplo no le inquietaría, porque la cuestión crucial no es la propiedad, sino la necesidad: si un trabajador poseyera suficientes acciones para vivir de sus dividendos, y así no tener que trabajar para otros, ya no sería parte de la clase obrera, aún si siguiera siendo un asalariado. Mientras no cruce este umbral, sigue perteneciendo a la clase trabajadora. Un obrero tiene la necesidad de vender a otros su fuerza de trabajo para su sustento, mientras que los capitalistas pueden prescindir de ello. Marx argumenta que, bajo el capitalismo, todos están en un grupo u otro, aunque la vasta mayoría pertenece a la clase obrera.

Marx distinguió entre capital *variable* y *constante.* El primero se refiere a la nómina, y el segundo a las demás inversiones del proceso productivo: materias primas, renta, maquinaria, costos de comercialización, etcétera. También distinguió entre tiempo de trabajo *necesario* y *excedente.* El tiempo de trabajo necesario es la cantidad de tiempo que debe trabajar un obrero para producir mercancías que, una vez vendidas, cubren el

costo de su salario. El tiempo de trabajo excedente es el balance de tiempo que el obrero trabaja, produciendo bienes que, una vez vendidos, cubren los costos constantes de capital del capitalista y proporcionan ganancias. Marx supuso que existe una sobreoferta permanente de fuerza de trabajo. Esta existencia de una reserva permanente de proletariado significaba que los salarios siempre tenderían a ser de subsistencia.[41] El desempleado siempre estaría dispuesto a trabajar por subsistencia si los empleados no lo estuvieran.

Esto plantea la pregunta del significado de *subsistencia.* Marx fue famosamente impreciso al respecto, eludiendo una definición en términos de mera supervivencia física, y dando una que incluía un "elemento histórico y moral".[42] Buscaba la noción de que lo que se considera subsistencia puede cambiar con el tiempo, con las normas aceptadas y las condiciones tecnológicas. Así, en una economía suburbanizada como los Estados Unidos contemporáneos, a Marx no le sorprendería en lo absoluto saber que tener los recursos para poseer un automóvil sea parte aceptada de la definición de subsistencia. Como veremos en breve, existen razones en el argumento de Marx para suponer que ciertas dinámicas capitalistas aplicarán presión hacia arriba sobre la definición aceptada de lo que es subsistencia.

Dadas estas suposiciones y definiciones, se define *explotación* como la proporción entre excedente y tiempo de trabajo necesario, o valor excedente contra capital variable. En principio, esto puede calcularse con toda precisión, como se ilustra en la figura 4.1. En la situación A, suponemos que la jornada de trabajo es de diez horas, donde las primeras cuatro son tiempo de trabajo necesario. Por consiguiente, el índice de explotación es 6/4, o 1.5. En la situación B la jornada se incrementa a once horas, de modo que el índice de explotación se incrementa a 7/4, o 1.75. En la situación C suponemos que se introduce una

[41] Marx, *Capital*, vol. I, pp. 781-793.

[42] Marx, *Capital*, vol. I, p. 275. Ver también pp. 701-706.

innovación tecnológica que incrementa la productividad del obrero, por lo que ahora podemos cubrir los costos de nómina en tres horas de trabajo necesario. Con una jornada de diez horas, el índice de explotación aumenta a 7/3, o 2.33. Marx llamaba a los cambios del tipo A a B incrementos en el valor excedente "absoluto", y a los del tipo A a C incrementos en el valor excedente "relativo". En ambos casos podemos calcular el índice con el que el capitalista explota al trabajador, aunque le pague todo el valor de su fuerza de trabajo.

4.2.2. Implicaciones para comprender el capitalismo

Al desarrollar su variante de las teorías laborales del valor y plusvalía, Marx pensó que había formulado una teoría consistente de valores naturales, de valores de mercado y la relación entre ambos. También pensó que había proporcionado la base para demostrar por qué, en sus fases innovadoras, el capitalismo era el sistema más dinámico y productivo que se haya ideado, pero que se haría cada vez más disfuncional conforme madurara. Aunque aquí no nos interesan especialmente sus predicciones macroeconómicas, será de utilidad describirlas brevemente como un preludio para el examen de las propiedades normativas de su teoría de la explotación.

Un fenómeno aparente, que para los economistas políticos clásicos requería de explicación, era la tendencia a largo plazo a la declinación en la tasa de utilidades. La teoría de Marx predice este resultado partiendo de la suposición de que sólo la fuerza de trabajo humana produce plusvalía fresca y que el capital variable, que financia la fuerza de trabajo, será una proporción cada vez menor de los gastos totales de capital. ¿Por qué? La respuesta versa sobre la dinámica de la competencia. Se supone que todo capitalista reduce al mínimo sus costos para ofrecer mejores precios que sus competidores. Si, por suposición, los salarios son de por sí de subsistencia, entonces la

$$\text{Índice de plusvalía} = \frac{\text{plusvalía}}{\text{capital variable}} = \frac{s}{v} = \frac{\text{Tiempo de trabajo excedente}}{\text{Tiempo de trabajo necesario}} = \text{Índice de explotación}$$

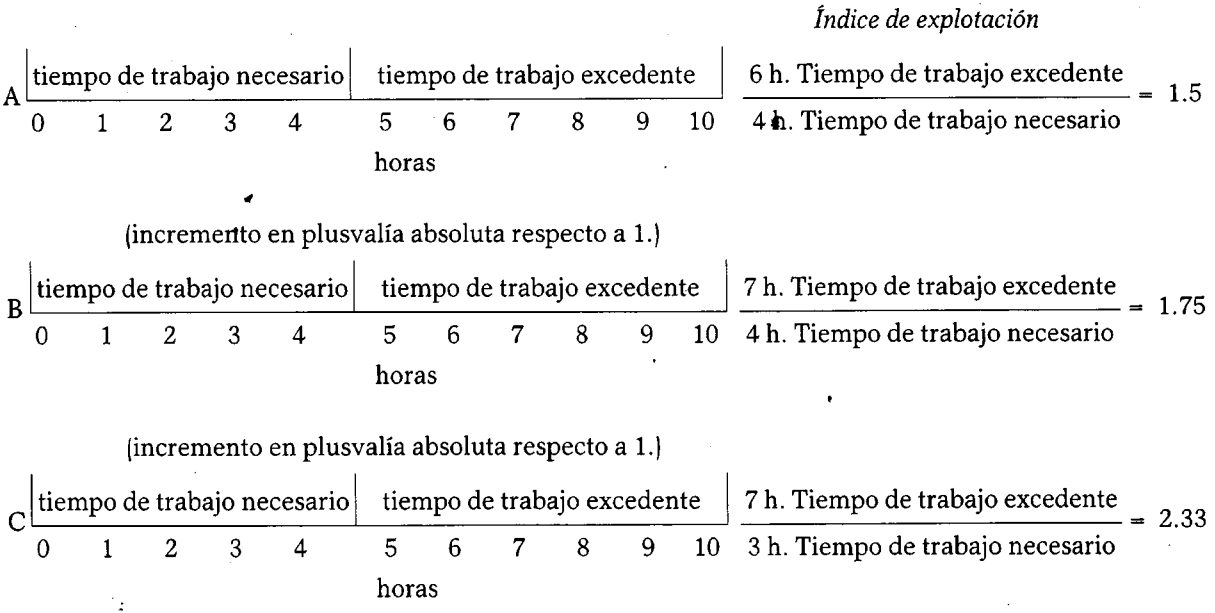


Figura 4.1. Plusvalía relativa y absoluta e índice de explotación

única manera de lograrlo es obtener más de los jornaleros, ya sea haciéndolos trabajar más horas (incrementos en plusvalía absoluta), o haciéndolos trabajar más productivamente (incrementos en plusvalía relativa). Existen obvios límites fisiológicos para hacerlos trabajar más horas, por no hablar de límites políticos una vez que los sindicatos comienzan a formarse y los obreros se organizan políticamente de otros modos. Ciertamente, y desde tal perspectiva, no sorprende en lo más mínimo que la agitación para medidas como la jornada de diez horas, que limita la jornada de trabajo a lo que su nombre indica, sea tan característica del capitalismo temprano.[43]

Debido a estos límites en la era que Marx llama "de acumulación primitiva", la verdadera acción en la competencia capitalista a largo plazo tiene que ver con las innovaciones tecnológicas para incrementar la productividad de la fuerza de trabajo, o incrementos en la plusvalía relativa. Se aumenta la productividad de los trabajadores haciéndolos trabajar con ruecas. Esto nos da una ventaja competitiva en el ramo algodonero: reducir precios e incrementar ganancias, y a corto plazo existen todos los incentivos para hacerlo. Pero entonces los demás también deben hacer laborar a sus obreros con ruecas para responder a las disminuciones de precio, o salir del negocio, y he aquí el problema. En cuanto toda la industria algodonera cuenta con ruecas, las tasas de utilidad serán menores que antes de introducirlas, porque ahora todo capitalista gasta relativamente más en capital constante (ruecas), y sólo el capital variable produce nueva plusvalía y, por consiguiente, ganancias. Marx consideraba a la maquinaria como algo que contiene trabajo "concentrado" que es transferido al producto conforme se utiliza la máquina, y no como algo que produce nuevo valor. Conforme se incrementa la proporción entre capital constante

[43] Ver Marx, *Capital*, vol. I, pp. 389-410. El Decreto de las Diez Horas fue parte del Decreto de Fábricas de 1847 en Inglaterra. Ver R. W. Cooke-Taylor, *The Factory System and the Factory Acts* (Londres: Methuen & Co., 1894).

y variable, y la producción se hace más de capital intensivo sector tras sector (aumenta la "composición orgánica del capital", para usar la terminología marxista), la tasa de utilidades cae.

Desde la perspectiva del siglo XXI, empíricamente es cuestionable que a largo plazo la tasa de ganancias tienda a declinar. Los marxistas, quienes han pensado que esta supuesta tendencia es una importante causa de la eventual flaqueza del capitalismo, han tendido a considerar, como lo hicieron Marx, Smith, Lenin y otros, contratendencias compensadoras como el imperialismo, que conjurarían por un tiempo la tendencia a la baja de las utilidades.[44] Sin embargo, cabe hacer notar que incluso a partir del razonamiento de Marx dista de ser obvio que las ganancias deban caer con el tiempo. Incluso en una industria, si el crecimiento en la productividad a partir de innovaciones tecnológicas excede la tasa que el capital constante desplaza al capital variable en el proceso productivo, entonces la tasa de utilidades puede permanecer constante o incluso aumentar. Más aún, podríamos aceptar el argumento de Marx para una sola industria, sin que nos convenciera que la tasa de ganancias debe caer para toda una economía. Posiblemente siempre existan nuevas líneas de producción hacia las que fluyan capitales en busca de nuevas ganancias, una vez que caigan las utilidades en una industria dada en relación al capital invertido. Ferrocarriles, automóviles, aviones, naves espaciales, computadoras, bancos de genes, agua embotellada, café *gourmet* para *yuppies*, etcétera... ¿por qué habría de agotarse esta lista? Marx parece pensar en términos de un número limitado de líneas de producción que no tomaron en cuenta todas las posibilidades.

Las demás razones que da Marx para las inevitables y cada vez peores crisis del capitalismo son igualmente vulnerables.

[44] Ver Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (Nueva York: International Publishers, 1939 [1916]); y Samir Amin, *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment* (Nueva York: Monthly Review, 1974).

Pensaba que la dependencia del dinero creaba la posibilidad de crisis de liquidez, como resultado del capital acaparado.[45] Y así ocurre, pero esto puede prevenirse mediante acciones de los gobiernos para facilitar la liquidez en momentos críticos, como fue dramáticamente comprobado cuando en 1995 la administración Clinton garantizó el peso mexicano con 20 mil millones de dólares. Marx también creía que había un problema endémico de débil demanda efectiva en las economías capitalistas (le gustaba llamarla "sobreproducción") porque los trabajadores, colectivamente, no pueden comprar lo que producen, y por consiguiente las "condiciones de la sociedad burguesa" se hacen "demasiado estrechas para abarcar la riqueza que crean".[46] Quizá el capitalismo sí está aquejado por una demanda débil endémica, aunque ya hemos visto que Marx concedió la posibilidad de flexibilidad hacia arriba en la definición de subsistencia, y acordamos con Smith en que la búsqueda de nuevos mercados era otra fuente de ímpetu tras el imperialismo. En todo caso, Marx no alcanzó a notar, como lo hizo después John Maynard Keynes (1883-1946), que los gobiernos algo pueden hacer para manejar el debilitamiento de la demanda, como recurrir al gasto deficitario durante una recesión, o la simple redistribución tributaria, de los no consumidores a los consumidores.

Marx también pensó que el capitalismo se haría cada vez menos competitivo. La competencia tendería a eliminar competidores, y no sólo porque los costos iniciales para los nuevos competidores deben aumentar debido a la naturaleza de la producción, cada vez más intensiva en capital.[47] Nuevamente, Marx ignoró lo que podrían hacer los gobiernos, en este caso mediante leyes antimonopolistas. Tampoco consi-

[45] Marx, *Capital*, vol. I, pp. 227-31.

[46] Marx y Engels, *Communist Manifesto*, pp. 11-13. Ver también la discusión que hace Marx de la sobreproducción capitalista en su crítica de Ricardo en *Theories of Surplus Value*, vol. 2 de Carlos Marx (Londres: Lawrence & Wishart, 1969 [1861-63]), pp. 499-535.

[47] Marx, *Capital*, vol. II, p. 250.

deró que en algunas industrias podría haber grandes economías a pequeña escala, como lo demostró la transformación que hizo Apple de la industria de la computación en los años ochenta, y la manera en que las *empresas.com* modificaron las ventas al menudeo en los años noventa.

Los argumentos económicos de Marx se informan de las causas de las crisis del capitalismo mediante una postura sorprendentemente mecánica y limitada a su era, además de estar imbuidos de una ingenuidad institucional. Al discutir por qué los derechos políticos que caracterizan a los sistemas democráticos no harían mucho para favorecer los intereses de los obreros en el capitalismo, descartó los gobiernos democráticos en el capitalismo como "meros comités para manejar los asuntos comunes de toda la burguesía".[48] Y también subestimó lo efectivos que podrían ser los gobiernos que desempeñan tal función para crear y mantener lo que los teóricos contemporáneos llaman "estructuras sociales de acumulación", para evitar y administrar crisis, y para fomentar el cambio del capitalismo a otras formas capaces de vencer sus tensiones internas.[49] En pocas palabras, Marx fue engañado por su propia base y sus metáforas de la superestructura, ignorando la importancia de los elementos de la superestructura misma, como son las instituciones para prevenir las crisis económicas.[50]

[48] Marx y Engels, *Communist Manifesto*, p. 5. Para una discusión más general que hace sobre las limitaciones de los derechos burgueses, ver Marx, *On the Jewish Question* (1844) reimpreso en *Collected Works*, Carlos Marx y Federico Engels, vol. 3 (Londres: Lawrence and Wisehart, 1975), pp. 146-74.

[49] Ver David Gordon, Richard Edwards y Michael Reich, "Long swings and stages of capitalism", en David Kotz, Terrence McDonough y Michael Reich, eds., *Social Structures of Accumulation: The Political Economy of Growth and Crisis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 11-28; David Kotz, "*Interpreting the social structure of accumulation theory*", *ibid.*, pp. 5069; y Terrence McDonough, "*Social structures of accumulation, contingent history, and stages of capitalism*", *Ibid.*, pp. 72-84.

[50] Ver Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (Nueva York: Basic Books, 1974).

Pero esto no significa que Marx se haya desentendido totalmente de la política en su discusión de las crisis capitalistas. Pensaba que acrecentar la conciencia revolucionaria de las clases trabajadoras era esencial para lograr una transformación socialista. Aunque no ofreció una explicación precisa para la secuencia e importancia relativa de las diferentes causas de las crisis, al parecer era de la idea de que los problemas económicos, cada vez más acuciantes, se agravarían uno a otro, teniendo como resultado un sistema monopólico disfuncional ya despojado de su dinámica innovadora, y listo para ser tomado por la clase obrera revolucionaria. Pero una cuidadosa inspección revela que su argumento sobre la conciencia de la clase trabajadora es tan vulnerable como sus argumentos sobre las causas económicas de las crisis. Nos ofrece la imagen de una competencia capitalista con un proletariado cada vez más miserable, que en última instancia "ya no tendría nada que perder, excepto sus cadenas".[51] La dificultad estriba en que no hay nada en su teoría de la explotación que explique por qué esto pueda ocurrir.

Marx mezcla la miseria relativa cada vez mayor que implica su teoría con una miseria absoluta cada vez mayor, de la que razonablemente podría esperarse que persuadiera a los demás de que ya nada les queda por perder excepto sus cadenas. Volviendo a la figura 4.1, si suponemos que A es el *status quo* y damos al trabajador la opción de pasar a B (una jornada de once horas diarias con un índice de explotación de 1.75), o a C (una jornada de diez horas diarias con un índice de explotación de 2.33), no es en absoluto obvio que optaría por B. Este ejemplo enfatiza el hecho de que la teoría marxista de la valoración humana es haciendo referencia a otros. Marx parte de la suposición de que evaluamos nuestro bienestar en relación a lo que obtienen otros y, para el obrero, el "otro" relevante es su patrón capitalista. Pero también sucede que hacemos valoraciones a partir de nosotros mismos, como lo supone el

[51] Marx y Engels, *Communist Manifesto*, p. 62.

principio de Pareto, siendo indiferentes a lo que obtienen los demás a menos que afecte nuestra propia canasta básica. Tal es la hipótesis tras el eslogan de la reelección de Reagan en 1984: "¿Estás mejor ahora de lo que estabas hace cuatro años?" Las clases trabajadoras tal vez responderían afirmativamente (puesto que al parecer muchos trabajadores lo reeligieron) si hubiera una pequeña mejoría en su nivel de vida, aún cuando el de los ricos hubiera mejorado mucho más, posiblemente debido a reducciones tributarias. En términos de la discusión marxista de la explotación, es muy factible que los salarios se mantengan constantes, o incluso se incrementen ligeramente si aumenta el índice de explotación. Ciertamente podría considerarse como posible, en vista de mi anterior discusión sobre la presión hacia arriba sobre el componente "histórico y moral" en la definición de la subsistencia. En tanto seamos auto-referentes, no sólo no nos veremos impulsados por lo que Marx describe como una creciente explotación, sino que nos aferraremos a nuestras propias cadenas.

De hecho, la evidencia sugiere que aunque gran parte del tiempo nos motiva la comparación con los otros, no están hechas con los comparadores que tenía Marx en mente. Al evaluar nuestras circunstancias, hacemos comparaciones relativamente locales, midiéndolas por clase, nivel social y proximidad física. Las investigaciones de la sociología y la psicología social demuestran que los trabajadores no se comparan con sus empleadores cuando evalúan sus circunstancias. Ni siquiera se comparan con las clases pudientes, sino con trabajadores en posición similar. Y esto ocurre a lo largo de la escala laboral. Un académico se preocupará mucho más si se entera que su sueldo es 10 000 dólares menos que alguno de sus colegas en su propia universidad, que si descubre que es 200 000 dólares menos que un cardiólogo en otra parte de la ciudad.[52]

[52] Ver Robert Frank, *Choosing the Right Pond: Human Behavior and the Quest for Status* (Nueva York: Oxford University Press, 1985), pp. 39-107.

Se ha discutido mucho la razón de esto y es indudable que aquí hay en juego más que una dinámica. En la percepción del bienestar relativo están implicados varios factores: limitaciones cognitivas; la necesidad de recibir reconocimiento de nuestros semejantes; lo que Tversky y Kahneman han descrito como "heurística de la disponibilidad" (marcos de referencia en los se que interpreta la información sobre la desigualdad y la distribución) y la proximidad física.[53] A su modo, cada uno da credibilidad a lo que afirma W. G. Runciman: las penurias de un grupo específico, de otro comparativamente local, son más importantes que la posición económica global para influir sobre las demandas que podríamos elevar. La tesis de las penurias locales de Runciman tiene un expediente empírico desigual para predecir movilizaciones colectivas en pos de cambios políticos, pero es mucho más eficaz que la postura de las clases objetivas y, en cualquier caso, sus fallas podrían tener que ver mucho más con una falta de recursos organizacionales, o con los requisitos de la proximidad espacial, que con la tesis en sí.[54] Como explicación de la manera en que vemos nuestros derechos en relación a los otros, parece ser razonablemente buena en una inmejorable cantidad de casos.[55] También podría ser útil para explicar un fenómeno propio de los países occi-

[53] En general, ver Jonathan Kelley y M. D. R. Evans, "Class and class conflict in six Western nations", *American Sociological Review*, vol. 60 (abril, 1995), pp. 157-78. Sobre heurística de la disponibilidad, ver Amos Tversky y Daniel Kahneman, "The framing of decisions and the rationality of choice", *Science* núm. 211 (1981), pp. 543-58; Daniel Kahneman, Paul Stovic, y Amos Tversky, *Judgment Under Uncertainty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

[54] Para la formulación clásica, ver W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1996), pp. 3-52. Para una discusión reciente de las evidencias, donde se argumenta que la proximidad física es una importante variable para la movilización, ver Damarys Canache, "Looking out of my back door: The neighborhood context and the perceptions of relative deprivation", *Political Research Quarterly*, vol. 49, núm. 3 (septiembre 1996), pp. 547-71.

[55] Kelley y Evans, "*Class and class conflict in six Western nations*", pp. 174-75.

dentales contemporáneos, donde la abrumadora mayoría de la gente se considera a sí misma de clase media. Tendemos a ver el mundo como una versión aumentada de nuestros grupos (comparativamente homogéneos) de referencia local, desatendiendo a los que son muy distintos de nosotros.[56]

4.2.3. Analítica normativa de la explotación

Siendo auto-referentes, o referentes a los otros, la teoría marxista de la explotación es un instrumento pobre para predecir la militancia obrera en el mundo actual. Pero esto no habla de su contundencia como argumento normativo: una teoría de los legítimos derechos, de los que nos vemos despojados, bajo el capitalismo y sus modos de producción antecesores. Esto es importante para nuestros propósitos, porque un sistema político que avala la injusta apropiación de nuestros legítimos derechos difícilmente puede hablar de su propia legitimidad. Aún si es poco probable que las clases trabajadoras derriben el capitalismo, ¿merece su lealtad el orden político que lo sostiene?

Marx evitó la argumentación normativa explícita, prefiriendo que los preceptos normativos parecieran fluir de su teoría "científica". A decir verdad, el núcleo de la teoría de la explotación es normativo, aunque esto queda oscurecido cuando

[56] M. D. R. Evans, Jonathan Kelley y Tamas Kolosi, "Images of Class: Public Perceptions in Hungary and Australia", *American Sociological Review*, vol. 57 (1992), pp. 461-82; Robert Hodge y Donald Trieman, "Class identification in the United States", *American Journal of Sociology*, vol. 73 (1968), pp. 535-47. Ver también el argumento de Canache de que los desposeídos son más propensos a la violencia si se hallan en barrios donde hay, comparativamente, una riqueza homogénea, y donde la "evidencia contextual de las carencias es más explícita", que en barrios más diversos, aún si en general tienen un nivel en general igual. "Looking out of my back door: The neighborhood context and the perceptions of relative deprivation", pp. 556-57.

Marx afirma que la fuerza de trabajo humana es seleccionada como la unidad de valor básica, puesto que es el único elemento de la producción implicado, directa o indirectamente, en la producción de cualquier otra mercancía. Esta aseveración tiene dos dificultades, una relacionada con el consumo productivo de fuerza de trabajo en contraposición al consumo improductivo de otras mercancías, como se discutió en §4.2.1, y otra que se deriva de la realidad de que la fuerza de trabajo podría ser *un* común denominador de todas las mercancías, aunque no el *único*.

Respecto a lo primero, ¿cuán persuasivo es mi ejemplo anterior, de que el consumo de libros y comida no es productivo, en tanto que sí lo es el consumo de fuerza de trabajo? Ciertamente, si la fuerza de trabajo que compré se consume en mi rueca, al final del ejercicio soy propietario de valioso algodón. Pero si como una cena, las calorías que consumo reabastecen mis niveles de energía, permitiéndome hacer nuevas labores que de otro modo no me serían posibles. Y esto es ciertamente consumo productivo, tal y como lo es el consumo de fuerza de trabajo. El caso de leer libros podría ser más dudoso, aunque el tiempo utilizado para leer podría ser una forma de descanso que aumenta mi capacidad de trabajar. Sin embargo, el ejemplo de la comida es suficiente para minar la afirmación marxista de que el consumo de fuerza de trabajo es el más productivo de todos.

Esto nos lleva a la segunda dificultad, observada principalmente por Pierro Sraffa: la fuerza de trabajo no es el único común denominador de la producción de mercancías.[57] Para ilustrarlo, imaginemos una economía en la que sólo se producen tres mercancías: maíz, libros y fuerza de trabajo. Podemos estipular que el maíz es necesario para producir fuerza de trabajo y libros, que la fuerza de trabajo es necesaria para

[57] Pierro Sraffa, *The Production of Commodities by Means of Commodities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), pp. 3-4, 7-8, 10, 74, 78.

producir libros y maíz, y que los libros son innecesarios para producir maíz o fuerza de trabajo. Como han hecho notar varios comentaristas, con tales suposiciones no existen diferencias analíticas entre maíz y fuerza de trabajo en el sistema, por lo que sería posible producir una teoría de valor del maíz, y calcular el índice de explotación del maíz por el capital, tal y como Marx lo hizo para la fuerza de trabajo.[58]

En consecuencia, si queremos decir que la explotación del obrero debería provocar desaprobación moral, se hace necesario agregar algún argumento adicional para que la gente tenga derecho a los frutos de su trabajo, de manera que el maíz no lo tenga a la plusvalía que genera en el proceso productivo. Esto nos lleva a las reivindicaciones de derechos que Marx quería descartar. Parece innegable que cualquier ímpetu normativo de la teoría de la explotación proviene de un compromiso implícito con una variante secular del ideal del trabajo de Locke discutido en §1.2: tenemos derecho a lo que producimos, y se nos explota en la medida en que esto se nos niega. Para volver a nuestro tema, consideremos un caso intermedio entre los obreros y el maíz. Un caballo en el pozo de una mina trabaja diez horas diarias acarreando carbón desde la entrada de la mina hasta el fondo del pozo, cubriendo el costo de su alimentación y mantenimiento en una sola hora. ¿Se está explotando al caballo? Las intuiciones podrían dividirse al respecto, dependiendo de si tomemos en serio los derechos de los animales; quienes sí lo hagan, seguramente serán más dados a aceptar la idea de la explotación que quienes prefieren no hacerlo. Una reflexión sobre este ejemplo sugiere que la idea del mínimo común denominador no es necesaria, y mucho menos suficiente, para una noción normativamente completa de la explotación.

Al parecer Marx se resistió a la idea de hablar sobre los derechos de los trabajadores, en parte por su antipatía a entrar

[58] Ver John Roemer, "Should Marxists be interested in exploitation?" *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, núm. 1 (invierno de 1985), pp. 36-37.

en el terreno del discurso burgués, pero también en parte, porque le parecía que cualquier campo de los derechos es inevitablemente un campo de la desigualdad legitimada. Recuérdese su discusión de los derechos bajo el socialismo en la *Crítica del programa de Gotha*. La existencia de derechos a lo que se produce está caracterizada como una marca de transición del viejo orden, insatisfactoria porque tales derechos engendran desigualdad, en vista de las diferentes necesidades de cada trabajador, debido al número de hijos que tienen, y así sucesivamente. Según él, el comunismo es superior al socialismo, precisamente porque la superabundancia de riqueza generada por el desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo hace posible un sistema distributivo basado más en las necesidades que en los derechos. De ahí su convicción de que, bajo el comunismo, gobernar sobre las personas sería reemplazado por la administración de cosas, disolviendo finalmente la tensión ilustracionista entre ciencia y derechos.[59]

Pero ¿cuán posible es esto? Marx no define la idea de la superabundancia. Si esto significa que los derechos dejan de ser necesarios, entonces también implica que se ha trascendido la escasez. Para trascender la escasez, los deseos humanos deben considerarse finitos, porque de otra manera, por más abundancia que haya, por definición siempre habrá escasez. A veces se piensa que la reticencia a delimitar cuáles son los deseos que pueden considerarse legítimos es resultado del neoclasicismo, cuando evita los juicios interpersonales de la utilidad. Podría ser que los economistas neoclásicos se equivocan cuando mezclan deseos con necesidades en una sola categoría general de preferencias o deseos. Partiendo de esto, los deseos podrían ser infinitos pero no así las necesidades y, si no existieran imperativos macroeconómicos para inducir la demanda de mercancías innecesarias, entonces, cuando menos, en principio se podría elaborar una lista de necesidades humanas básicas que

[59] Ver Engels, *Anti-Dühring*, p. 387.

podrían satisfacerse para todos, luego de haber cruzado un umbral de abundancia.

Sin entrar en las dificultades de las mediciones interpersonales con las que se toparía tal proyecto, lo más probable es su fracaso. Incluso con la definición más sobria de las necesidades humanas, como todo aquello que sea necesario para sostener la vida, las necesidades siempre rebasan los recursos disponibles. Ejemplos como corazones artificiales, máquinas de diálisis, investigación sobre el cáncer y el sida, o su sola posibilidad, sugieren que siempre escasearán los recursos que podrían servir para sostener la vida, y por consiguiente siempre habrá costos de oportunidad para movilizarlos más de un modo que de otro. Sea cual sea el nivel de abundancia, la escasez siempre será endémica en la sociedad humana. Esto implica que la adjudicación de reclamaciones en competencia es ineludible y, por consiguiente, también lo es algún régimen de derechos. En suma, Marx parece haber supuesto que el progreso tecnológico puede rebasar las demandas generadas por las necesidades humanas, pero no hay razón para suponer que esto llegue a suceder.

Rechazar como insostenible la creencia de Marx de que se puede trascender la escasez, y por consiguiente el campo de los derechos, significa rechazar su concepción del comunismo como incoherente; entonces: ¿qué queda de su crítica del capitalismo y su argumentación a favor de la superioridad del socialismo? En vista de las experiencias con las economías centralizadas del siglo veinte, es fácil convencernos de que existen serios obstáculos prácticos para que un Estado centralizado maneje cada inversión y distribución en la economía, como lo contempló Marx en el socialismo. Puesto que tan sólo los problemas de información bastan para producir ineficiencias masivas, los neomarxistas contemporáneos como John Roemer han concluido que el sistema de mercado es esencial.[60]

[60] Ver John Roemer, *A Future for Socialism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

Pero ¿qué de la afirmación de que el sistema de mercado es explotador? Plantear esta cuestión nos lleva más allá de las características técnicas de la teoría laboral del valor, y hacia el ideal del trabajo que da a la teoría de la explotación su ribete normativo. Para Locke, las capacidades productivas humanas son divinas, como se discutió en §1.2, por lo que nunca se vio en la necesidad de plantear por qué somos propietarios de lo que surge al hacer uso de nuestras capacidades productivas. Locke negó explícitamente que una persona pueda ser dueña de otra, basándose en que es Dios quien crea a los infantes, usando a los padres para tal propósito. Dar vida "es armar y crear una criatura viviente, formar sus partes, moldearlas y adecuarlas para sus usos, y una vez proporcionadas y ensambladas unas con otras, poner en ellas un alma viviente". Los padres "no son más que ocasiones" para que sus hijos cobren vida. Cuando "resuelven y desean tenerlos, hacen poco más en su formación que los mitológicos Deucalión y su esposa para crear a la humanidad, arrojando guijarros sobre sus cabezas".[61] Los seres humanos somos creación de Dios, y no uno de otro. Éste es el meollo de los ataques de Locke contra la esclavitud y la autoridad patriarcal de Filmer. Si respetamos los derechos de los demás, es porque así lo requiere Dios.

De aquí a proponer la soberanía individual de los seres humanos sólo media un pequeño paso. Ciertamente, Locke casi lo afirma al insistir que ninguna autoridad secular tiene capacidad para dirimir desacuerdos entre individuos sobre el significado de la ley natural. No podemos aspirar a ser dueños de otra persona, pensaba Locke, porque ya es propiedad de Dios. Sin embargo, y para propósitos prácticos, también podría ser porque la persona es un individuo soberano, puesto que cada individuo está obligado a reconocer que cualquier otro tiene la libertad de vetar interpretaciones desagradables de lo que requiere la ley natural que, después de todo, no es

[61] Locke, *Two Treatises*, I, sec. 53, p. 179, and I, sec. 54, pp. 179-80.

más que la voluntad Divina. Y esto, aún antes de que añadamos la sustancia de la ley natural, que seguramente refuerza el compromiso con la soberanía individual. Como se recordará, la ley natural ordena a cada persona preservarse a sí misma, y luego a preservar a la humanidad.[62]

Que el ser humano sea un individuo soberano hace de cada uno de nosotros un Dios en miniatura, que disfruta de su dominio sobre los productos de su creación; tal es el núcleo de la vigorosa concepción de Locke de los derechos individuales. La coherencia de la concepción de Locke dependía de su teología y, una vez eliminada, el camino queda abierto para plantear la cuestión radical: ¿para qué aceptar la soberanía individual? En §5.5 se examinan las implicaciones de esta pregunta. Lo que vale hacer notar aquí es que la idea marxista de la explotación da por hecho el ideal del trabajo, y con éste la idea de la soberanía individual. Es una noción lockeana de los derechos individuales, arraigada en el trabajo y violada bajo el capitalismo, que da a la crítica marxista su fuerza moral. Se presenta la relación trabajo-salario como aquello que facilita al capitalista apropiarse ilegítimamente del producto de la fuerza de trabajo del obrero. Esto compromete el derecho del obrero al producto de su propio trabajo. El uso que dio Marx a términos como "cosificación" del trabajador, y "alienación" de los productos de su trabajo, hace obvio el uso que da al ideal del trabajo.[63] Pero el atractivo va más allá de la semántica, hasta la estructura de la teoría misma. Somos explotados en la medida en que vemos comprometida nuestra posición como dueños de los productos de nuestro trabajo.

Desafortunadamente, la teoría laboral del valor no es un *explotómetro* prometedor, aún si damos por hecho el ideal del trabajo. Dejando por un momento de lado la objeción convencional de que Marx se desentiende del trabajo realizado por el

[62] *Ibid.*, II, sec. 6, p. 271.

[63] Marx, *Capital*, vol. I, pp. 716, 990,1003.

capitalista, sigue siendo problemática. En primer lugar, Marx ignora la explotación de los antiguos empleados por los antiguos empleadores que viene contenida en la fuerza de trabajo "concentrada" en la maquinaria utilizada por los trabajadores actuales. En efecto, esto exagera el índice de explotación de los trabajadores actuales a expensas de sus predecesores y subestima el problema computacional implicado en medir la explotación, lo cual sería mucho más complejo que el descrito en la figura 4.1, si quisiéramos tomar en cuenta la explotación en el pasado que la maquinaria contiene.[64]

Por otra parte, somos más o menos productivos, entre otras cosas, como resultado del trabajo que hacen los demás para nosotros. En décadas recientes, los tribunales estadounidenses han comenzado a reconocer lo complejo que puede ser esto en demandas de divorcio. Las labores domésticas realizadas como apoyo para un cónyuge que aspira a un título profesional, podrían ser vistas como parte del trabajo necesario para crear la capacidad de generar ingresos que tal título conlleva. Por tal razón, se podría considerar que el cónyuge divorciante que realizó tales labores tiene intereses de propiedad en los futuros ingresos que el otro cónyuge puede ahora generar.[65] La

[64] Para una discusión de ésta y otras dificultades analíticas similares en la formulación marxista de la teoría laboral del valor, ver Roemer, "Should Marxists be interested in exploitation?" pp. 30-65 y G. A. Cohen, "The labor theory of value and the concept of exploitation", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, núm. 4 (verano de 1979), pp. 338-60; and "Freedom, Justice and Capitalism", *New Left Review*, núm. 125 (1981), pp. 3-16.

[65] Ver *O'Brien v. O'Brien* 66 NY 2d 576 (1985), donde la división de apelaciones del Tribunal Supremo en el Segundo Departamento Judicial de Nueva York apoyó una decisión de que la licencia de un marido para practicar la medicina era propiedad marital, argumentando que "las contribuciones que hace un cónyuge para la profesión o carrera del otro... representan inversiones en la sociedad económica del matrimonio y los esfuerzos conjuntos de las partes..." Así, y aunque Nueva York es un Estado donde no priva el régimen de bienes mancomunados, se otorgó a la esposa divorciante el 40 por ciento del valor estimado de la licencia, pagadero durante un lapso de once años, y se ordenó

teoría feminista ha generalizado la intuición que subyace a estos ejemplos, para demostrar que Marx fue arbitrario al medir el índice de explotación haciendo referencia exclusivamente a la relación entre la plusvalía producida y el salario pagado al trabajador. Este tipo de cálculo ignora lo que la esposa del trabajador aporta a lo que éste produce, que Marx arbitrariamente considera como "propio" del obrero. Desde tal punto de vista, el argumento marxista puede ser volcado a la relación del obrero con su esposa, para revelar que en ciertas circunstancias es una relación de explotación.[66]

Esto es tan sólo un ejemplo, puesto que se puede generalizar la crítica feminista de Marx. Las capacidades productivas que la ama de casa otorga a su marido para que éste obtenga un título profesional indudablemente incorporan trabajo de otros: padres, tal vez hijos, los maestros de la escuela dominical que inculcaron en ella una mezcla particular de ética de trabajo y valores familiares, y así sucesivamente. Si se empuja al límite la noción del trabajo productivo como aquello que proporciona la base normativa de los derechos, parece conducir inexorablemente a una maraña indescifrable de derechos sobredeterminados. Que Marx haga que el dinero acabe en el obrero asalariado, al menos en lo que a medir la explotación se refiere, es arbitrario.

4.3. REFLEXIONES PERDURABLES

Por insatisfactoria que parezca la teoría laboral del valor para teorizar sobre los derechos, Marx estaba en lo correcto al afir-

---

al esposo divorciante mantener una póliza de seguro de vida por el balance no pagado del monto otorgado, con la esposa divorciante como beneficiaria.

[66] Ver Nancy Folbre, "Exploitation comes home: A critique of the Marxian theory of family labor", *Cambridge Journal of Economics*, vol. 6, núm. 4, pp. 317-329.

mar que nada permite pensar que el sistema de mercado sea mejor, aún cuando éste gire alrededor de los intercambios *Pareto superiores*. Cierto es que los capitalistas muchas veces aportan capacidad creativa al proceso productivo, pero... ¿por qué suponer que el sistema de mercado les otorga la parte que les corresponde, suponiendo que pudiera calcularse? Realizar tales cálculos sería una labor titánica, puesto que las preguntas que hemos considerado respecto al obrero obviamente también podrían formularse respecto a la contribución del capitalista al valor del producto, por no mencionar las contribuciones desde arriba y desde abajo hechas por los padres, hijos y cónyuges. En pocas palabras, las dificultades implicadas en saber si el trabajador recibe su justa retribución, en términos de trabajo, también aquejarían a cualquier intento de hacer lo mismo con el capitalista.

Quién obtiene, y qué se obtiene, de una transacción comercial, refleja entre otras cosas el poder relativo de los implicados. Los neomarxistas como G. A. Cohen han intentado incorporar esta realidad reformulando la teoría marxista de la explotación como una teoría del monopolio clasista de los medios de producción. Eliminando la teoría laboral del valor, Cohen argumenta que es la "falta estructural de libertad del proletariado" la que obliga a los obreros a trabajar bajo un capitalista para poder sobrevivir. Esto no es una reivindicación del derecho a una porción del valor del producto producido. Es más bien un argumento acerca de la libertad que nos hace pensar en la cita irónica atribuida a la economista Joan Robinson, de Cambridge, de que si hay algo peor que ser explotado, es no serlo.[67] Quienes se ven obligados por su relativa falta de recursos a trabajar para otros en un sistema de mercado, gozan

[67] Para la explicación de Cohen, ver "The structure of proletarian unfreedom", en *History, Labour, and Freedom* de G. A. Cohen, (Oxford: Clarendon Press, 1988), pp. 255-85. Ver también Cohen, "The labor theory of value and the concept of exploitation", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, núm. 4 (1979), pp. 338-60.

de lo que podríamos describir como *libertad transaccional* para realizar intercambios *Pareto mejores* de su fuerza de trabajo por salarios, aunque carecen de un tipo de *libertad estructural* que disfrutan quienes no tienen estas limitaciones.

Reconceptualizando de esta manera la crítica marxista del capitalismo, se trata más de un argumento sobre poder y libertad que de fuerza de trabajo y valor. Sugiere que, a pesar de todas las fallas conceptuales y predictivas de Marx, amerita toda nuestra atención su intuición de que en el capitalismo hay quienes carecen de libertades básicas que otros disfrutan a sus costos, también en términos de libertad. Ciertamente, subraya las limitaciones de las concepciones transaccionales de la libertad como la que representa el sistema de Pareto. Comprender esto ha hecho que algunos teóricos de la libertad la conciban como la capacidad de modificar las condiciones en las que actuamos y tomamos decisiones, y no sólo como los actos y decisiones por sí mismos.[68] Marx insinúa esta concepción de la libertad cuando afirma en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* y otras obras que el ser humano hace su propia historia, aunque no dentro de los límites que éste elige.[69] La implicación es que seremos genuinamente libres únicamente cuando podamos influir sobre las circunstancias que limitan nuestros actos. Ciertamente, Marx concibe la revolución proletaria como algo totalmente distinto de las revoluciones anteriores, afirmando que es transformativa únicamente en ese sentido.

Desde la perspectiva de nuestras preocupaciones actuales, esta discusión sugiere que si la legitimidad de los Estados

[68] Ver Douglas Rae, "Knowing power", en Ian Shapiro y Grant Reeher, eds., *Power, Inequality and Democratic Politics* (Boulder: Westview Press, 1988), pp. 17-49; y "Democratic liberty and tyrannies of place", en Ian Shapiro y Casiano Hacker-Cordon, ed., *Democracy's Edges* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 165-92; y Clarissa Hayward, *Defacing Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 161-78.

[69] Ver §4.1.2.

está ligada a la medida en que preservan o socavan la libertad, en nuestro análisis debe figurar la libertad tanto estructural como transaccional. Esto no nos indica cómo se debe tomar en cuenta la libertad estructural. Tampoco nos indica si los sistemas de mercado serán juzgados como deficientes, en comparación a las alternativas viables en un mundo liberado de las poco realistas suposiciones de Marx sobre la posibilidad de trascender la escasez o el conflicto distributivo. Pero sí nos dice que seguimos careciendo de respuestas convincentes a las preguntas mencionadas al principio de este capítulo. Nuestro análisis de las dificultades con el concepto marxista de la explotación sugiere que aún queda por demostrarse si la propiedad privada es un robo, pero en modo alguno significa que la propiedad privada de los medios de producción sea justificable. Y si los comerciantes de maíz efectivamente son hambreadores de los pobres, esto contribuye a la falta estructural de libertad de los pobres en el sentido de Cohen que, a su vez, plantea cuestiones acerca de la legitimidad de los regímenes que sostienen tal estado de las cosas. El legado más importante de Marx es recordarnos la perdurable importancia de estas preguntas, y demostrarnos por qué son insatisfactorias las respuestas convencionales que les damos.

5. EL CONTRATO SOCIAL

Podemos reformular la crítica estructural de las concepciones transaccionales de la libertad, afirmando que son miopes: concepciones meramente procedimentales que no otorgan atención alguna a los contextos en los que ocurren las transacciones, como el intercambio de fuerza de trabajo por salario. Si en décadas recientes se ha reavivado el interés por la tradición del contrato social se debe a que, entre otras razones, parece más satisfactoria en este aspecto. Tal y como lo formula Robert Nozick, un importante teórico de esta tradición, toda teoría de la justicia, para ser totalmente adecuada, debe comprender una teoría de la justicia de la adquisición, una teoría de la justicia de la transferencia y una teoría de la rectificación de injusticias en el pasado.[1] John Rawls, al desarrollar su propia teoría de la justicia, insiste en que el énfasis del contrato social debe recaer sobre las principales instituciones que conforman la "estructura básica" de la sociedad. Define estas instituciones en su sentido más amplio, para incluir protecciones constitucionales fundamentales de las libertades políticas, religiosas y personales, los sistemas de organización económica y de propiedad de bienes, incluyendo la propiedad de los medios de producción, e instituciones sociales tan importantes como la familia. Para Rawls, la estructura básica es el sujeto primario de la justicia,

[1] Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Nueva York: Basic Books, 1974), pp. 150-53.

"puesto que sus efectos son tan profundos, y están presentes desde el mismo inicio".[2] Sean cuales sean sus defectos, no se puede culpar de miopes a concepciones amplias como éstas.

La tradición del contrato social es la más antigua de las consideradas hasta ahora. Algunos elementos de la argumentación del contrato social se remontan a mucho antes de mediados del siglo XVII, convencionalmente considerado como momento de su aparición en el pensamiento político inglés.[3] Aquí, nuestro énfasis recae en la tradición del contrato social de Locke, y la renovación que ha tenido desde 1960 a manos de Rawls, sus seguidores y también varios opositores. En ciertos aspectos, esta renovación fue una respuesta a las limitaciones del utilitarismo, que en los años sesenta parecía librar una batalla sin esperanzas entre sus concepciones objetiva y subjetiva. Esta última, que como vimos en §3.1 surgió de la tradición neoclásica, negó la posibilidad de emitir juicios interpersonales y, como resultado, quedó en silencio ante las grandes cuestiones morales de la época: definir una postura ante todos los horrores del nazismo, y las contenciosas cuestiones alrededor de la guerra de Vietnam. Por su parte, el utilitarismo clásico, que sí permite juicios interpersonales, pareció errar en el sentido opuesto, permitiendo la explotación (o algo peor) de algunos para el beneficio utilitarista de los demás, haciendo que Rawls insistiera en rechazar el utilitarismo por no poder tomar en serio las diferencias entre una persona y otra.[4] Los intentos de hallar un terreno común entre ambos han sido infructuosos, y de estos el más formidable y duradero fue el principio del daño de Mill pero, como vimos en §3.3 y §3.4, entender y medir el daño enfrenta dificultades análogas a entender y medir la utilidad. El renovado interés en la idea de la política

[2] John Rawls, *A Theory of Justice*, 2ª edición (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), pp. 6-7.

[3] Ver Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

[4] Ver Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 19-24, 284-85.

como un contrato social fue una reacción a la urgencia moral de la época y a que estas disputas, agotadas de por sí, ya no lograran hallar una solución.

5.1. CONTRATOS SOCIALES CLÁSICOS Y CONTEMPORÁNEOS

Para que haya un contrato deben existir contratantes, por lo que la primera pregunta para cualquier teoría política como contrato social es: ¿Quiénes son estas partes contractuales? Los teóricos de los siglos XVII y XX dieron respuestas sumamente distintas. Hobbes y Locke lo consideraban un contrato real. Para Hobbes, Inglaterra se había hundido en un estado natural durante la guerra civil, y en su *Leviatán* concibe su argumento como una receta para evitar que tal consecuencia se repita en el futuro.[5] Para Locke, gran parte del mundo de su época existía de por sí en un estado natural, y a veces le era preferible volver a éste que vivir bajo la tiranía política.[6] En contraste, cuando los teóricos de fines del siglo XX escribieron sus obras, los antropólogos libraban desde hacía generaciones una batalla contra la idea del hombre pre-político. La implicación era que Aristóteles tenía razón al insistir en que el hombre es, de modo natural, un animal político.[7] Nunca hubo un contrato social, y quienes invocan alguna noción del hombre natural o pre-político como autor de las instituciones políticas, invariablemente caen en alguna versión de la falacia que Rousseau atribuía a Hobbes: materializar aspectos de la conducta e instituciones convencionales de su época, atribuyéndolos al hombre "natural".[8]

[5] Hobbes, *Leviathan*, p. 187. Para una elaboración, ver Shapiro, *Evolution of Rights*, pp. 26-27.

[6] Locke, *Two Treatises*, II, sec. 225, p. 415.

[7] Aristóteles, *The Politics*, Libros I y II, trad. Trevor Saunders (Oxford: Clarendon Press, 1995 [c. 350 BC]), 1253a1-39, pp. 3-4.

[8] Rousseau, *The First and Second Discourses*, R. D. Masters, ed., J. R. Masters, trad. (Nueva York: St. Martin's Press, 1964), p. 129.

Como cuestión normativa, concebir la política como algo arraigado en un contrato social podría parecer una idea construida sobre arenas movedizas. Tal vez lo que más se acerca históricamente a tal acuerdo es la fundación de los Estados Unidos, a la que Nozick alude oblicuamente cuando inicia su argumentación.[9] Pero es sabido que las partes de este contrato excluían a mujeres, negros y nativos americanos, y tuvo como resultado la preservación de la esclavitud. Esto dista de ser una base contractual alentadora para la legitimidad política, aún si ignoramos el hecho de que la ratificación de la Constitución estadounidense violó los procedimientos de la Confederación, o la realidad de que millones de estadounidenses se vieron forzados a aceptarla al ser derrotados en la Guerra Civil. Esto plantea una cuestión adicional: aún si se considera que un contrato es válido y vinculante sobre las partes cuando fue originalmente elaborado, ¿por qué las generaciones subsiguientes, que no intervinieron en el contrato original, deben quedar igualmente vinculadas? En las leyes que rigen sobre fideicomisos y bienes inmuebles, aplicamos importantes restricciones sobre el grado en que nuestros antecesores pueden regir sobre nosotros ya después de muertos. ¿Por qué la política debería ser distinta? Respuestas como la de Locke, de que si algo continúa es porque se está aceptando tácitamente lo establecido, son insatisfactorias.[10] En la práctica, los costos para salir de esto serían intolerablemente elevados excepto para una ínfima minoría, y en cualquier caso los demás no tendrían dónde ir para crear el tipo de régimen que les pareciera aceptable.

Teniendo en mente tales dificultades, los teóricos contemporáneos del contrato social aluden a la idea de un contrato hipotético. Su preocupación no es lo que fue aceptado o no aceptado en alguna coyuntura histórica, sino en lo que se aceptaría si se diera a todos la elección. Lo que da a estas teorías su

[9] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 54.

[10] Ver Locke, *Two Treatises*, II, sec. 95-99, pp. 330-33. sec-I21, p. 349

contorno normativo es la racionalidad de lo que podría acordarse, y no el hecho de que haya un acuerdo. En el *Cálculo del consenso* de James Buchanan y Gordon Tullock, es más el cálculo que el consenso lo que sugiere las reglas propuestas para tomar decisiones.[11] Para Nozick, el objetivo es persuadir al lector de que el estado mínimo que defiende surgiría si todos actuáramos racionalmente en una "situación de no estado". Dado que esto no requiere un acuerdo explícito, es más reminiscente de la idea del consentimiento tácito de Locke que de su teoría del contrato social.[12] Y la noción de equilibrio reflexivo de Rawls intenta persuadirnos de lo deseable de sus principios de justicia, argumentando que si fuéramos racionales optaríamos por ellos en la situación específica de elección.[13]

Aunque estos pensadores recurren a la terminología del contrato social, lo cierto es que sus argumentos se apoyan en lo que sería razonable aceptar, y no en lo que en realidad se acepta. En el fondo, la teoría contemporánea del contrato social es un proyecto científico racionalista tanto como lo fue el de Bentham. Se nos concibe como entes que actúan colectivamente en la situación inicial o de formación de la constitución, aunque nuestra función como depósito final de la legitimidad política no deriva de las decisiones que tomemos o la manera en que interactuamos. Ésta es una de las razones por las que describí el proyecto de Rawls como solipsista, en contraposición a los teóricos que enfatizan la deliberación en la tradición democrática. El contratante de Rawls razona solo.[14]

Las excepciones parciales en esta última observación son Jürgen Habermas y Bruce Ackerman. Habermas enfatiza en lo

[11] James Buchanan y Gordon Tullock, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962).

[12] Ver Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 10-35.

[13] Ver Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 18-19, 42-45, 507-508.

[14] Ver Ian Shapiro, "Optimal deliberation?" *The Journal of Political Philosophy* (vol. 10, núm. 2, junio 2002), p. 197.

que se seleccionaría en una "situación ideal de expresión"; Ackerman, en los principios que se determinan como legítimos mediante intercambios "dialógicos" estructurados entre los habitantes de un planeta imaginario.[15] Sin embargo, bajo un examen más cuidadoso, incluso estas teorías aparentemente más deliberativas tienen un sabor fuertemente racionalista. Habermas piensa que son necesarias ciertas instituciones políticas para que su situación ideal de la expresión sea relevante, en tanto que Ackerman llega a conclusiones determinadas acerca de las instituciones políticas que según él serían elegidas en sus intercambios dialógicos. Como resultado, si alguno de sus sistemas políticos preferidos fueran instituidos mañana mismo, nada quedaría por hacer para la expresión ideal o la deliberación. Esto sugiere que, al igual que los demás teóricos que hemos mencionado, las tesis acerca de la legitimidad política de las instituciones elegidas dependen de lo racionalmente deseables que sean las instituciones, y no de la deliberación que es crucial para que todos estemos de acuerdo con ellas. Se debe tener esto en mente para no confundir los meros artificios de exposición, como las formas dialógicas de Ackerman, la "posición original" de Rawls o la historia evolutiva del estado mínimo de Nozick, con los argumentos que exponen estos autores para apuntalar sus sistemas políticos preferidos.

De esta manera, la respuesta a "¿quién está de acuerdo?" es que así lo haría la persona racional que pensara lúcidamente. Esto no es para negar que las teorías del siglo XVII también presentan una veta racionalista. Para Hobbes, el acuerdo en el fundamento mismo del *Leviatán* es explícitamente el que todos celebraríamos si no nos distrajera el abrumador miedo a

[15] Ver Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Thomas McCarthy, trad., (Boston: Beacon Press, 1979); Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, 2 vols., Thomas McCarthy, trad., (Boston: Beacon Press, 1984, 1987); y Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980).

la muerte, ni fuéramos engañados por los proponentes de las diversas ideologías, haciéndonos actuar en contra de nuestros intereses.[16] Como vimos en §1.3, también Locke sostiene que el acuerdo para salir del estado natural es racional, guiado por el iusnaturalismo. En efecto hay un elemento populista radical en las tesis de Locke que no aparece en Hobbes o en los teóricos contemporáneos del contrato social, porque para Locke el individuo es soberano para decidir lo que el derecho natural requiere en la práctica. Por consiguiente, el derecho de Locke a resistirse al soberano sería válido aún si otros lo consideraran simplemente irracional aunque, con todo, es un derecho más bien restringido porque, para que tenga efecto práctico, debe coincidir con un juicio similar emitido por tantos otros. El disidente solitario tiene el derecho inalienable a resistirse, aunque deberá buscar su recompensa en la vida siguiente.[17] En cualquier caso, aquí Locke es el ejemplo aislado. Por lo general, en la tradición contractualista, de Hobbes a Rawls, la racionalidad de la elección es lo que salvaría su realidad. Ciertamente, para Nozick, los "independientes" que se niegan son forzados a incorporarse a su estado mínimo, y deben aceptar esto como racional, puesto que la sociedad compensaría su sufrimiento y estaría en mejor situación... aún cuando en realidad no reciben compensación alguna.[18]

Una faceta de la argumentación contractualista, frecuentemente malinterpretada, se refiere a la relación entre agentes contratantes y el Estado. Esto varía de una formulación a otra, aunque el acuerdo subyacente casi nunca es entre el gobernante y el pueblo. Más bien, se trata de un acuerdo mutuo entre la gente en el que renuncian a la acción unilateral en defensa de los derechos, a condición de que los demás también renuncien

[16] Ver la discusión de Hobbes sobre las causas de la guerra civil inglesa en *Behemoth* [1679], reimpreso en *The English Works of Thomas Hobbes* (Londres: John Bohn, 1966), vol. VI, p. 166.

[17] Locke, *Two Treatises*, II, sec. 168, p. 379.

[18] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 54-87.

a tal acción. En la formulación de Hobbes se hace más obvio que el acuerdo fundamental no es entre el gobernante y el pueblo. Según él, los individuos racionales acordarían mutuamente someterse a un soberano absoluto, puesto que la alternativa sería la guerra civil perpetua, "temor continuo y peligro de muerte violenta", donde la vida sería "solitaria, pobre, ruda, grosera y breve".[19] En otras formulaciones, existe una relación de agencia entre el pueblo, actuando individual o colectivamente, y el Estado, aunque subordinado al acuerdo mutuo fundamental de renunciar a la autoayuda en el estado natural. Para Locke, esto explica por qué una revolución no necesariamente significa un retorno al estado natural.[20] A esto también se debe que los pensadores de la tradición del contrato social afirmen sistemas institucionales diferentes. Ciertamente, Hobbes, Locke y Rousseau pensaron que los sistemas gubernamentales óptimos podrían variar, dependiendo del tamaño de la población y otros accidentes históricos.[21] Pero estas cuestiones de forma institucional eran vistas como subordinadas al contrato social subyacente celebrado por el pueblo, del que en última instancia derivaría la legitimidad de éstas.

¿Qué es lo que pueden producir los hipotéticos experimentos de pensamiento de la teoría contemporánea del contrato social? La respuesta es exactamente lo que estamos buscando en este libro: un patrón de medida para evaluar la legitimidad de los regímenes políticos reales. Si existiera una respuesta definitiva a la pregunta "¿qué instituciones políticas acordarían las personas racionales, si tuvieran oportunidad de hacerlo?", tendríamos un patrón para evaluar la legitimidad de los regímenes existentes, además de las posibles reformas que podríamos hacer en éstos. Y seguiría siendo verdad aún cuando nunca ha existido un régimen como resultado de tal acuerdo.

[19] Hobbes, *Leviathan*, p. 186.

[20] Ver Locke, *Two Treatises*, II, sec. 89, p. 325.

[21] Ver Hobbes, *Leviathan*, pp. 239-51; Locke, *Two Treatises*, 11, sec. 132-33, pp. 354-55; y Rousseau, *The Social Contract*, pp. 110-23.

Todo régimen que se asemeje más a lo que se hubiera acordado sería considerado como superior al que se asemeje menos a este ideal, y las reformas que empujaran a un régimen hacia tal ideal serían preferibles a las que lo alejaran de éste. Aunque lo cierto es que los argumentos del hipotético contrato social son ejercicios en teoría ideal, sus proponentes anticipan que producirán recompensas tangibles para los argumentos acerca de la política en el mundo real.

5.2. LAS TESIS SUBYACENTES DE RAWLS

Rawls ha sido el teórico contractualista más consecuente de nuestra generación. Desarrolló un marco de principios para evaluar la justicia de los sistemas políticos, y un conjunto de disposiciones institucionales y distributivas que, según él, y a partir de estos principios, eran demostrablemente superiores que las actuales alternativas. Casi todas las exposiciones de su argumento, incluyendo la del propio Rawls, comienzan con el experimento de pensamiento en un velo de ignorancia. Se nos pide imaginar los principios de gobierno que se elegirían si todos nos mantuviéramos en la ignorancia de ciertos hechos de nosotros mismos, como raza, sexo, inteligencia, capacidades o discapacidades, nuestros planes de vida y proclividades, y todos los demás hechos particulares sobre nuestras aspiraciones y circunstancias. En esta postura original, sólo se nos permitiría tener conocimiento de "hechos generales" de nuestras sociedades, como la que existe en condiciones de escasez moderada, y leyes ampliamente aceptadas de la psicología y la economía. Esto no sugiere, como lo han asegurado algunos comentaristas, que debamos suponer que podemos existir independientemente de nuestros atributos e intereses particulares. Es más bien como si se nos pidiera aceptar las reglas de un juego antes de saber si funcionarán para nuestro provecho, o como un político comprometido por anticipado con los hallaz-

gos de una comisión para clausurar una base militar, antes de saber si la comisión efectivamente recomendará la clausura de esta base. La idea es descartar "descripciones definidas manipuladas" que nos permitieran sesgar los resultados a nuestro favor, obligando a las deliberaciones a centrarse en lo que es deseable para la sociedad en general.[22]

Puede cuestionarse este ejercicio, y si los principios que Rawls defiende efectivamente surgen de éste. Pero apurarnos demasiado hacia estos principios puede desviar nuestra atención de las tesis más innovadoras de Rawls, que surgen o se derrumban independientemente tanto de su ejercicio expositor como de sus principios de justicia. Estas tesis examinan las consecuencias políticas del inerradicable desacuerdo moral, y la insistencia de Rawls en que las diferencias entre los seres humanos son moralmente arbitrarias; como resultado, no deberían tener peso alguno en la distribución de los beneficios y cargas en la sociedad.

5.2.1. Tolerar el pluralismo

Apenas si es innovador el reconocer que el desacuerdo moral es endémico en los sistemas sociales humanos. Ya vimos en §2.2 que cuando Stevenson critica a Hume, gira exactamente alrededor de tal posibilidad. Ocurre lo mismo cuando Hobbes critica a Aristóteles, por no haber visto que si algo es bueno para una persona, puede no serlo para otra.[23] A veces se dice que el desacuerdo moral persistente es un producto del secularismo de la modernidad. A partir de tal diagnóstico, abandonar los compromisos teológicos en la tradición del derecho natural nos empujó a la resbaladiza cuesta hacia el relativismo moral. Muchas veces se resume esto en la famosa afirmación de Iván

[22] Rawls, *A Theory of Justice*, p. 113.
[23] Hobbes, *Leviathan*, pp. 129-30, 160-61.

Karamazov: "Si Dios está muerto, entonces todo está permitido".[24] Argumentos de este tipo demuestran una considerable ignorancia de los profundos desacuerdos que siempre han impregnado a la tradición del derecho natural. Por ejemplo, las diferencias teológicas entre Locke y sus contemporáneos discutidas en §1.1.1, fueron parte de una larga serie de desacuerdos acerca de casi cualquier pregunta concebible sobre la política y la buena vida, hábilmente retratados por James Tully.[25] Es difícil leer esta obra, o cualquier otro tratado sobre la teoría del derecho natural medieval de Richard Tuck, Quentin Skinner y J.G.A Pocock, por no hablar de obras anteriores de académicos como Otto von Gierke, sin que nos sorprenda la profundidad de los desacuerdos morales, o por lo que se consideraron como implicaciones políticas de estos desacuerdos.[26] El derecho natural ha sido puesto al servicio de diversas ideologías políticas, desde el anarquismo al absolutismo, y todo lo que hay entre éstos. En cada generación hay quienes añoran los buenos tiempos en que había acuerdo sobre los valores básicos, que fueron erosionados por algún suceso supuestamente nefasto. Lamentar el eclipse del iusnaturalismo no es más que otra instancia de este fenómeno, y no resiste un escrutinio histórico.

Así, la novedad de Rawls radica no en que reconozca que se debe tolerar el desacuerdo moral, sino en la manera en que ex-

[24] Ver Fyodor Dostoievski, *The Brothers Karamazov* (Hammondsworth: Penguin, 1958), pp. 35-95.

[25] James Tully, *A Discourse Concerning Property: John Locke and his Adversaries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

[26] Richard Tuck, *Natural Law Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I: *The Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and The Feudal Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957) y *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975); y Otto von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1934).

plica cómo pensar en sus implicaciones políticas. En particular, su conclusión es que, cuando se trata de lo que sería razonable que acordáramos, debemos ser aún menos exigentes que los teóricos anteriores. Por ejemplo, Hobbes reconoció diferencias en las concepciones de cada persona de lo que es la buena vida, aunque pensaba que toda persona racional debe aceptar su explicación de los humanos como seres motivados por el temor a la muerte.[27] Recurrió a la supuesta existencia de este temor avasallador para justificar la obediencia a un poder absoluto, cuya tarea es aplicar un *modus vivendi* entre sus súbditos, impidiendo lo que de otra manera sería su irresistible impulso de atacarse unos a otros. Y no es fácil aceptar tanta psicología política discutible. Locke disiente, y supone que somos criaturas benignas por naturaleza que en general cumplen con sus promesas. Desde esta perspectiva, un gobierno es necesario únicamente para reducir las inconveniencias y promover la eficiencia.[28] Como resultado, para Locke puede ser preferible volver al estado natural que tolerar una tiranía política. (Nozick adapta este argumento, sugiriendo que lo mejor es un estado mínimo, que tiene las ventajas de la eficiencia de un gobierno, pero asemejándose hasta donde es posible a una "situación de no estado").[29] Al igual que la explicación hobbesiana, la de Locke parecerá plausible únicamente a quienes consideren convincente su psicología política subyacente.

Rawls reconoció que sería demasiado exigir de nosotros que aceptáramos una psicología política tan demandante como precondición para asentir a sistemas políticos. Por eso, en sus primeros escritos, particularmente *Una teoría de la justicia*, se impuso como meta desarrollar principios neutros, no sólo en lo que respecta a concepciones individuales en competencia de lo que es la buena vida, sino también en lo que se refiere

[27] Hobbes, *Leviathan*, p. 186.

[28] Ver Locke, *Two Treatises*, 11, sec. 123-131, pp. 350-53.

[29] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 9-12, 26-28.

a concepciones de mundo completas y sistemas metafísicos. Este proyecto se topó con críticas considerables, y parece probable que no existan principios de la organización social que no privilegien algunas concepciones del bien en detrimento de otras.[30] En parte como respuesta a tales críticas, Rawls cambió su fundamentación en escritos posteriores a la idea de una concepción de la justicia que fuera "política, y no metafísica". Insta a un "consenso traslapado" sobre principios que muy posiblemente "persistirán durante generaciones, y obtendrán un considerable número de adherentes en un régimen constitucional más o menos justo, un régimen en el que el criterio de justicia es esa concepción política por sí misma".[31]

La intuición rawlsiana "política, y no metafísica" es que podríamos aceptar una serie de principios, sin necesidad de aceptar las razones por las que los aceptamos. En vez de afirmar que lo más fácil es hacer que se acepten principios generales, y que lo complicado son los detalles, Rawls procede desde la noción de que es, en general, imposible y lo que es aún más importante, políticamente innecesario, lograr que se acepten principios generales, doctrinas completas, o compromisos metafísicos. De la misma manera en que los comités académicos universitarios, legisladores y jueces acostumbran acordar conclusiones aún cuando nunca podrían estar de acuerdo en las razones de sus dictámenes, tampoco podríamos esperar que los ciudadanos acordaran cuestiones fundamentales como condición para que acepten sistemas políticos en particular. Es más bien el hecho de que exista un consenso traslapado el que conforma la base de la legitimidad política.[32] Es esta con-

[30] Ver Shapiro, *Evolution of Rights*, pp. 240, 249-51.

[31] Rawls, *Political Liberalism* (Nueva York: Columbia University Press, 1993), p. 15.

[32] *Ibid.*, pp. 9-11, 133-72. Ver también Cass Sunstein, "On legal theory and legal practice", en *NOMOS XXXVII: Theory and Practice*, ed. Ian Shapiro y Judith Wagner DeCew (Nueva York: Nueva York University Press, 1995), pp. 267-87.

cepción descarnada del proyecto de la legitimación política lo que distingue al enfoque "político, y no metafísico". Implica una perspectiva simplificada de la aspiración ilustracionista a basar la política en la ciencia, puesto que las concepciones incluidas en el consenso traslapado podrían fundamentarse en la superstición, excluyendo otras que tienen justificación científica. Rawls intenta aliviar esta dificultad sosteniendo que sólo las perspectivas "razonables" podrían ser parte del consenso traslapado.[33] Pero es evidente que, si la verdadera labor recae sobre la noción del consenso traslapado, muy probablemente Rawls tendría que aceptar la inquietante posibilidad que acabamos de sugerir. De otro modo, sería necesario definir el consenso traslapado haciendo referencia a las doctrinas que para Rawls han aprobado la prueba de lo que es razonable.

No obstante, Rawls no renuncia totalmente a la aspiración ilustracionista de obtener las respuestas correctas a las preguntas sobre la política, que dependen más de una evaluación desapasionada de la condición humana que de alguna teología o metafísica discutible. Al respecto, y aunque a veces se critica en Rawls el abstracto carácter de su razonamiento acerca de la justicia (y veremos posteriormente que una versión de estas críticas es muy persuasiva), cabe hacer notar que su método básico es comparativo, y no deductivo. Ciertamente, describe sus principios como expresiones procedimentales del imperativo categórico.[34] Esta formulación sugiere que supuestamente gozarían de una posición de leyes morales en el sentido de Kant, lo cual significa que son universalmente aplicables, sin derivarse de la experiencia. De hecho, Rawls limita las condiciones en las que, a su parecer, son aplicables (por ejemplo, a los sistemas políticos en condiciones de escasez moderada), y procede a comparar sus principios propuestos con las alternativas, como el utilitarismo y el perfeccionismo.

[33] Rawls, *Political Liberalism* pp. 150-58.
[34] Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 222-23.

Su tesis es que sus principios funcionan mejor que las alternativas, evaluándolos mediante las normas que utilizarían racionalmente quienes estuvieran bajo el velo de la ignorancia; pero si alguien demostrara que está equivocado, o ideara otro principio que funcionara aún mejor, entonces posiblemente cambiaría de parecer. Por estas razones, y a pesar de sus ocasionales arrebatos kantianos, el *modus operandi* de Rawls está dentro del espíritu falibilista de la Ilustración madura.

Aunque esta aplicación particular del enfoque "político y no metafísico" de Rawls podría parecer poco convincente, el enfoque en sí sigue siendo atrayente. Posteriormente se exploran las implicaciones de seguir tal curso. Mientras tanto, nótese que hay dos sentidos en los que el enfoque "político, y no metafísico" es democrático. En el primero, Rawls afirma que los principios son legítimos si surgen del consenso traslapado entre las concepciones que posiblemente se desarrollarían y persistirían en un régimen constitucional justo. Esto sugiere que para juzgar la plausibilidad política de un plan de vida o un conjunto de valores, un elemento significativo es que sea compatible con las concepciones que privan en una sociedad. Segundo, y viene implícito en lo que ya ha sido dicho, nadie espera que el proponente de un plan de vida o conjunto de valores quiera o pueda justificarlos ante los demás en términos que les parezcan persuasivos. Del mismo modo en que el voto secreto nos protege en una democracia de tener que justificar nuestro sufragio ante los demás, así la noción "política, y no metafísica" de Rawls deja de lado las razones por las que estamos comprometidos con nuestras concepciones, al menos en lo que se refiere a gobiernos y conciudadanos. Una democracia exige que sus representantes y funcionarios sean responsables ante el público, y no los votantes que los eligieron. Al no exigir a los ciudadanos que den razones de sus decisiones políticas que deban ser aceptadas por los demás, en su modalidad "política, y no metafísica", Rawls adopta una postura similar.

5.2.2. Arbitrariedad moral

Pasando del fondo a la forma del argumento rawlsiano, su innovación más fundamental se refiere al modo en que maneja las diferencias entre individuos. El esquema autónomo, tal y como lo hemos considerado de Locke a Marx, es fuertemente igualitario en un sentido: todos y cada uno de nosotros somos un centro de autonomía moral y agencia creativa, ya sea porque Dios nos hizo así, en la formulación de Locke, o por suposición, en la versión secular de Marx o Mill. La dimensión igualitaria de este postulado es obvia cuando reflexionamos sobre lo que Locke le contrapone en el *Primer tratado sobre el gobierno*, es decir, la concepción de Filmer de que Dios dio el mundo a Adán y sus descendientes. Tal concepción subraya una estructura no igualitaria basada en la primogenitura patriarcal. Es manifiestamente contraria a la insistencia de Locke en que Dios dio el mundo a toda la humanidad, además del derecho a utilizarlo como si fuésemos dioses en miniatura (en tanto no lo desperdiciemos ni excluyamos a otros).

Sin embargo, existe otro sentido en que el postulado de la autonomía no es igualitario. Locke no tenía objeción contra desigualdades derivadas del trabajo humano, mientras que no se contravinieran los requisitos contra el desperdicio y la exclusión de los demás; y nuestra discusión de las inevitables desigualdades debidas a un principio distributivo basado en el trabajo en *La crítica del programa de Gotha* en §4.2.3 pone en claro que Marx sabía que un régimen basado en la autonomía engendraría desigualdades. Pero el énfasis de Marx en su discusión de la distribución bajo el socialismo se refería a la desigualdad de circunstancias (como en el caso de un obrero con hijos, y otro sin éstos). No aludió a las desigualdades que podrían producirse por las diferencias en las capacidades de los diferentes obreros, o entre éstos y sus patrones. Las desigualdades producidas por estas causas no habrían significado dificultades para Locke porque, según él, si Dios nos creó y

resulta que hay desigualdad en nuestras capacidades o falta de éstas, se debe a que son parte del plan divino. Pero en las formulaciones seculares, es necesario confrontar una pregunta: ¿por qué algunos son más capaces que otros?

Durante gran parte del siglo XX, los debates sobre esta cuestión se han visto atrapados en la controversia herencia *versus* entorno. Los igualitarios han tendido a señalar factores del entorno para explicar las variaciones en ingresos y logros, en tanto que sus contrincantes se refieren a diferencias de las que se dice que son innatas. Para recordar lo políticamente cargados que pueden llegar a ser estos debates, basta con recordar la tormenta de controversias que estalló a fines de los años noventa, cuando Richard Herrnstein y Charles Murray afirmaron en su obra *The Bell Curve* (cuyo título alude a la campana de Gauss) que existe una base genética para la inteligencia, que explica en parte las variaciones que hay en los logros de los grupos raciales y étnicos en Estados Unidos.[35]

No obstante, Rawls argumenta convincentemente que, desde el punto de vista de la justicia, estos debates no vienen al caso. Sean resultado de la herencia o del entorno, las diferencias en la capacidad son moralmente arbitrarias: dependen de la suerte que tengamos en la reserva genética, o en el medio donde casualmente nacimos.

> La distribución inicial de recursos, en cualquier momento dado, está fuertemente influido por contingencias naturales y sociales. Por ejemplo, la distribución existente de ingresos y riqueza es el

[35] Richard J. Herrnstein y Charles Murray, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life* (Nueva York: Free Press, 1994). Para muestras de la subsiguiente controversia, ver Joe Kincheloe, Shirley Steinberg y Aaron Gresson, eds., *Measured Lies: The Bell Curve Examined* (Nueva York: St. Martin's Press, 1997); Bernie Devlin, Stephen Fienburg, Daniel Resnick y Kathryn Roeder, eds., *Intelligence, Genes, and Success: Scientists Respond to The Bell Curve* (Nueva York: Copernicus Books, 1997); y Steven Fraser, ed., *The Bell Curve Wars: Race, Intelligence, and the Future of America* (Nueva York: Basic Books, 1995).

> efecto acumulativo de previas distribuciones de recursos naturales, es decir, talentos y capacidades naturales, tal y como han sido desarrollados o se han quedado sin aprovechar, y su uso fue favorecido o desfavorecido en el tiempo por circunstancias sociales y contingencias casuales como accidentes y buena suerte. Intuitivamente, la injusticia más obvia del sistema de la libertad natural es que permite que las porciones distributivas se vean inapropiadamente influidas por estos factores, tan arbitrarios desde el punto de vista moral.[36]

Ya sea que las diferencias entre personas sean resultado de sus genes o de su crianza, o (más posiblemente) de una combinación de ambos, desde la perspectiva de Rawls no significan una defensa viable para lo que ocurre finalmente en la distribución. Tal vez se puedan justificar las ganancias y pérdidas causadas por las diferencias, atribuyéndolas a la capacidad de "quedar donde cayeron", para utilizar la memorable frase que el juez Billings Learned Hand expresó en otro contexto.[37] Pero Rawls está diciendo que no podemos suponer inicialmente que todos tenemos derecho a lo que obtenemos como resultado de nuestra suerte moral en la reserva genética o entorno cultural, para luego preocuparnos únicamente de justificar la redistribución. Primero debemos avocarnos a la justicia de los dones iniciales. La autonomía y sus implicaciones inequitativas pueden ser defendibles, pero Rawls señala que toda explicación satisfactoria debe contar con una defensa. Afirmaciones, como la de John Harsanyi, que dice que somos dueños de nosotros mismos y de nuestras capacidades como

[36] Rawls, *A Theory of justice*, p. 63.

[37] Según la famosa regla de eficiencia de Learned Hand para entuertos, una persona debe considerarse responsable por un daño hecho a otro solamente si el costo de tomar precauciones para prevenir el daño es menor que el costo de éste multiplicado por la probabilidad del evento. Si este criterio no se cumple, las pérdidas deben quedar donde cayeron. Ver *U.S. v. Carroll Towing Co.* (1947).

cuestión de "hecho natural puro", son aseveraciones, y no argumentos.[38]

5.3. JUSTICIA CON INCERTIDUMBRE DEL FUTURO

Ahora estamos en la posición para entender por qué Rawls estructura la elección en la posición original de la manera en que lo hizo. Sus hipótesis sobre la tolerancia del pluralismo sugieren que los principios de la justicia deben ser aceptables para personas con concepciones fundamentalmente distintas de lo que es el bien. Ciertamente, bien podría ser que fueran incapaces de acordar aquello que justifica adoptar una concepción en vez de otra. Así ocurre en aquellos cuyas convicciones fundamentales están arraigadas en una fe religiosa, y afrontan diferencias insalvables con los fieles de otras religiones, o con no creyentes. La suposición de tolerar el pluralismo hace que Rawls afirme lo que describe como un enfoque más deontológico que teleológico para pensar en la justicia. Una concepción teleológica, explica, es aquella en la que el bien está especificado independientemente del derecho, y luego los derechos se distribuyen para maximizar el bien. En contraste, en una concepción deontológica los derechos se distribuyen independientemente de la concepción del bien que se tenga.[39] Su solución es pedirnos que consideremos lo que elegiríamos si nos viéramos obligados a hacerlo ignorando cuál es nuestra concepción particular de lo que es el bien. Sin saber si somos fieles de una religión, o si somos agnósticos o ateos; si somos adictos al trabajo u holgazanes; si valoramos las artes, los deportes o la preservación de la fauna silvestre; y así sucesivamente.

[38] John Harsanyi, "Democracy, equality, and popular consent", in *Power, Inequality, and Democratic Politics*, Ian Shapiro y Grant Reeher, eds., (Boulder: West-view, 1988), p. 297.

[39] Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 21-22, 26-27, 35-36.

Si existe un concepto de la justicia que tiene sentido aceptar, suponiendo que no contemos con información de este tipo, entonces, y en opinión de Rawls, posee cierto atractivo moral.

5.3.1. Minimizar las suposiciones polémicas y maximizar la inclusividad

Ahora bien, una concepción deontológica debe hacer *ciertas* suposiciones sobre el bien, como hice notar al señalar que el argumento del consenso traslapado carga los dados a favor de concepciones que podrían surgir y "obtener un considerable número de adherentes en un régimen constitucional más o menos justo". Aunque ya vimos que sus afirmaciones sobre la neutralidad de su punto de vista son exageradas, no deja de ser claro que algunas explicaciones de la justicia inclinan su voluntad a favor de una concepción que de otras, y en dos aspectos Rawls nos convence de que se puede aspirar razonablemente a ser más inclusivo, y no menos, en lo que a esto se refiere. Uno se refiere a su noción de un concepto "delgado" del bien.[40] Aquí, se refiere a que una concepción que hace menos suposiciones sobre el bien es preferible a otra que requiere más suposiciones. Puesto que el objetivo es atraer a personas con concepciones sumamente distintas de lo que es el bien, tiene sentido utilizar una concepción tan delgada como sea posible.

La otra dimensión de la inclusividad está relacionada con la expansividad. Considérese la cuestión de si debe existir una sola religión oficial, o el régimen de tolerancia contemplado por la Primera Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos, que prohíbe la existencia de religiones oficiales o su interferencia con la libertad de cultos. Muchas veces los fundamentalistas afirman, y con razón, que el esquema estadounidense pone en desventaja su concepción, ante las de los no

[40] *Ibid.*, pp. 350-58.

creyentes o de los fieles que piensan que la religión sólo toca a la vida privada. Tan sólo por esta razón ya es decididamente no neutral. Pero un rawlsiano nos pediría evaluar esta disyuntiva considerando si sería preferible ser fundamentalista en un régimen gobernado por la Primera Enmienda a la Constitución estadounidense, o disidente religioso en un estado teocrático. El argumento para rechazar la teocracia a favor de la situación estadounidense se apoya, por consiguiente, en la idea de que el segundo significa una libertad de cultos relativamente mayor para un grupo religioso. Si se pudiera demostrar la existencia de otro principio que fuese mejor para los marginados religiosos, entonces sería superior al régimen estadounidense desde el punto de vista rawlsiano.

Este estilo de pensamiento ejemplifica el enfoque comparativo de Rawls. En su formulación inicial de la "concepción general" de la justicia distributiva, los bienes sociales siempre deben distribuirse para que funcionen en provecho de todos. Pero, como lo elabora y define en la primera mitad de *Una teoría de la justicia*, formula que deben ser distribuidos para que funcionen para el mayor beneficio de los menos privilegiados de la sociedad.[41] Este desplazamiento de Rawls, donde identifica el punto de vista de la justicia con el de los marginados, refleja su impulso kantiano de crear principios universales. Aquí, la intuición es que si alguien acepta un principio siendo la persona que quedaría más afectada por éste, entonces es razonable suponer que sería aceptable en cualquier otra circunstancia.

Esta noción de que la postura de los menos privilegiados incorpora cualquier otra postura concebible, mediante una especie de intermediación implícita, no es irrefutable, particularmente si se consideran bienes divisibles, como ingresos, además de los múltiples estratos sociales. Como lo han hecho notar varios comentaristas, implica que sería racional que las clases

[41] Para esta formulación inicial de la concepción general, ver *Ibid.*, p. 53-54. Para la formulación final, ver p. 266.

medias renunciaran a grandes cantidades de ingresos en bien de un mínimo aumento para los más pobres.[42] Pero uno de los "hechos generales" que, según Rawls, debemos considerar en la postura original, es que no hay una relación necesaria entre el nivel de desarrollo económico y la distribución de ingresos y riqueza, por lo que muy posiblemente, aún en una sociedad que alcanzó el nivel de escasez moderada, las condiciones de los segmentos menos privilegiados fueran terribles. Así, es factible suponer que existen "graves riesgos" en estar entre los marginados, por baja que sea la probabilidad de estar en tal posición. De ahí la aversión al riesgo de que esté conformada en su identificación del punto de vista de la justicia con el de los marginados.[43]

5.3.2. Concepciones históricas vs. *formas de la justicia*

El argumento de Rawls sobre la arbitrariedad moral sugiere que se acaban las apuestas en lo que se refiere a la justa distribución inicial de los bienes sociales, porque no hay ninguna razón para privilegiar por anticipado alguna forma de distribución. Para ver lo hondo que cala su argumento en este sentido, es útil contrastarlo con el tratamiento que da Nozick al mismo

[42] Ver Douglas Rae, "Maximin justice and an alternative principle of general advantage", *American Political Science Review*, vol. 69, núm. 2 (1975), pp. 630-47; y John Harsanyi, "Can the maximin principle serve as a basis for morality? A critique of John Rawls's Theory", *American Political Science Review*, vol. 69, núm. 2 (1975), pp. 594-606; así como mi discusión en *Evolution of Rights*, pp. 226-34.

[43] Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 132-35. Rawls proporciona razones adicionales, y en mi opinión menos plausibles, para tratar el punto de vista del menos privilegiado como un intermediario implícito para el punto de vista de todos, como en su discusión de la "conexión en cadena", una especie de suposición keynesiana según la cual mejorar la condición de quienes están en el nivel económico más bajo producirá efectos de oleaje positivos para todos los demás. Ver mi discusión en Shapiro, *Evolution of Rights*, pp. 225-34.

tema. También Nozick comienza reconociendo que las distribuciones iniciales requieren una justificación, aunque sin aceptar que ésta tenga las implicaciones que suponen las críticas que hace la izquierda convencional contra la distribución a partir del mercado. Esta crítica es una variante del ataque contra las nociones transaccionales de la libertad discutido en §4.3. Sus proponentes argumentan que todo principio distributivo puramente procedimental debe dar por supuesto algún conjunto de puntos iniciales y, como resultado, representará y replicará cualquier injusticia ya existente en el *status quo*.

Nozick desmiente la crítica de la izquierda con un ingenioso ejemplo. Supongamos que un famoso basquetbolista como Wilt Chamberlain acepta, como parte de su contrato con algún equipo, que además de su pago como jugador, se cobrara a los espectadores un cargo adicional del 25 por ciento cada vez que Chamberlain juegue, y que irá directamente a sus bolsillos.[44] Con el tiempo, esto significará una transferencia de cientos de miles de dólares, o quizá millones, que irá de los aficionados al baloncesto a él. Aquí, lo que Nozick quiere decir es que la "libertad altera los patrones". Sin importar cuál sea la distribución inicial de ingresos y riqueza, siempre será modificada cuando se permita el libre comercio en los mercados. Su respuesta al crítico de la izquierda, quien lamenta que una distribución inicial injusta influye sobre todas las transacciones subsiguientes de mercado, es la siguiente: elige la distribución inicial que desees... cualquiera que te parezca justa. Si eres un igualitario estricto, muy bien: comienza con la igualdad estricta. Si luego permites transacciones voluntarias, tendrás que aceptar las desigualdades resultantes. Ya hemos visto este tipo de acontecimientos en algunos de los países pos-comunistas, como en la Polonia y la República Checa a partir de 1989, donde muchas veces se privatizaron empresas del Estado regalando títulos igualitariamente. Éstos fueron comprados

[44] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 160-64.

por bancos y empresarios, muchas veces a precios irrisorios. Como resultado, algunos se hicieron millonarios.[45]

Así, el silogismo de la justicia de Nozick es que si las condiciones iniciales son justas, y las transacciones subsiguientes son voluntarias, entonces el resultado debe ser aceptado como igualmente justo. Desmiente la crítica de la izquierda porque deja en claro que el gravamen de su objeción no es en absoluto contra las condiciones iniciales injustas, sino contra las desigualdades causadas por los mercados. Lo pone a la defensiva, en términos de Nozick, porque lo coloca en oposición a la libertad, puesto que la única forma en que se puede sostener una concepción moldeada de la justicia, ya sea estrictamente igualitaria o cualquier otra, es mediante una constante redistribución gubernamental a través del código tributario. Pero, para Nozick, la tributación no es más que "trabajos forzados" una vez establecida la justicia de las condiciones iniciales. En su concepción "histórica" de la justicia, nunca puede justificar la redistribución para lograr algún patrón de distribución o "estado final". La única circunstancia en la que el Estado tiene derecho a tomar de Y para dar a X es para compensar las injusticias en el pasado.[46]

[45] Ver Bruce Kogut, Gerald McDermott y Andrew Spicer, "Entrepreneurship and privatization in Central Europe: The tenuous balance between destruction and creation", *Academy of Management Review*, vol. 25, núm. 3 (Julio 2000), pp. 630-49; Gerald McDermott, *Embedded Politics: Industrial Networks and Institution Building in Post-Communism* (Ann Arbor; Michigan University Press, 2001).

[46] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 169-72,152-55. Nozick además argumenta que un estado mínimo, el "estado vigilante nocturno" de la teoría liberal clásica, puede justificarse sobre la base de que, aunque algunos "independientes" lo objetarían, su participación forzosa es inevitable puesto que la fuerza coercitiva es un monopolio natural. Quienes se ven forzados a hacerse miembros, en principio serían compensados por el inevitable daño que se les tuvo que perpetrar; como resultado, su incorporación forzosa sería legítima. *Ibid.*, pp. 23-24,108-118. Para una discusión de por qué este argumento falla, ver mi *Evolution of Rights*, pp. 174-78.

La discusión de Nozick supone que la compensación es menos demandante que la redistribución, como criterio para la actuación de un gobierno en la reasignación de recursos. La idea de la compensación equitativa proviene de los entuertos: si yo daño tu propiedad, debo compensarte para devolverte tu integridad, y para que quedes en el punto de la curva de indiferencia en el que habrías estado a no ser por mi acto en tu contra. Esto es lo que lo convierte en un criterio retrospectivo o, como él lo llama, "histórico". Tal vez puede ser difícil saber cómo determinar y medir una infracción relevante contra los derechos pero, al igual que el principio del daño de Mill, un modelo compensatorio de la justicia tiene la ventaja de que sólo necesita una norma relacionada con el individuo. Utilizarlo no necesita justificar ninguna distribución social de ingresos o riquezas. Por esto, Nozick describe sus derechos como meras "limitaciones laterales" para las acciones de los demás.[47]

Pero las apariencias pueden ser engañosas. Como ya hemos visto desde las revoluciones de 1989, los modelos compensatorios retrospectivos de la justicia pueden ser enormemente demandantes, por no decir políticamente explosivos. Para ver cómo puede ser así, basta con pensar en las reclamaciones de los descendientes de los zares rusos, exigiendo la devolución de las tierras que se les confiscaron en 1917, o las del rey zulú Zwelintini por las tierras de sus antepasados confiscadas primero por los británicos en el siglo XIX. Y esto, por no mencionar las reclamaciones más recientes de los millones de desplazados por los destierros del *apartheid*, las demandas de restitución de los aborígenes australianos y las continuas reivindicaciones de los nativos americanos. Y por si fuera poco, también están desde hace décadas las reclamaciones en conflicto por las apropiaciones injustas que deben resolverse y que causaron guerras civiles, o casi, en la ex Yugoslavia, Irlanda del Norte, Israel-Palestina y Zimbabwe.

[47] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 29.

Estos ejemplos, y muchísimos más que podrían mencionarse, demuestran que, si se retrocede lo suficiente en el tiempo, virtualmente siempre se puede hallar un grupo desplazado o expropiado que sufrió legítimamente algún agravio. Esto es un producto secundario de la realidad de que la actual división del mundo en naciones-estados es principalmente el resultado de guerras, revoluciones y guerras civiles, que causaron un impacto masivo sobre la división y re-división de los recursos durante varias generaciones. Es por ello que la invitación silogística de Nozick, "decide cuáles son las condiciones iniciales justas", debe ser evitada como una trampa polémica. Si se toma en serio esta idea compensatoria retrospectiva, dista de ser claro si podría aplicarse consistentemente hasta llegar a un inicio justo. Pero, si no será aplicada hasta el inicio mismo, ¿de qué sirve aplicarla? No importa dónde nos detengamos, siempre habrá un grupo que reclamará, con toda razón, que no se ha llegado al verdadero principio.

A un nivel más fundamental, mi discusión de las debilidades del concepto histórico marxista de los derechos en §4.2.3 nos coloca en una buena posición para distinguir los defectos en la explicación de Nozick. Supongamos que modificamos su ejemplo de Wilt Chamberlain, diciendo que el equipo de Wilt juega en una población donde hay una sola empresa, y que utiliza las ganancias acumuladas por sus cargos adicionales sobre las entradas para comprar la fábrica donde laboran todos sus admiradores. Luego amenaza con cerrar la planta para trasladarla a Tailandia, donde los salarios son una fracción de los estadounidenses, a menos que acepten masivas reducciones salariales, y acepten renunciar a sus seguros médicos financiados por la empresa, además de sus pensiones de jubilación. Así, los admiradores de Wilt quedarán mucho peor, a resultado de las transacciones *Pareto superiores* y totalmente voluntarias en las que participaron, y a partir de condiciones iniciales que nadie consideró injustas. Lo que ha cambiado dramáticamente en el ejemplo modificado es el contexto de poder en que operan el basquet-

bolista y sus seguidores. Mientras que antes no ejercía un poder en particular sobre sus vidas, ahora tiene el poder de destruirlas. Y lo utiliza para limitar su libertad estructural, aprovechando la libertad transaccional de la que tanto se precia Nozick.

Nozick y Marx provienen de extremos opuestos del espectro ideológico, pero las dificultades con sus concepciones "históricas" de los derechos son similares. Ambos adoptan variantes seculares del ideal de trabajo lockeano, que los hace tratar la autonomía como sacrosanta. En el caso de Marx, esto crea dificultades derivadas de las fallas de una teoría de la explotación que incorpora la autonomía para alinearla plausiblemente con lo que él desea decir acerca de la explotación. Nozick intercambia, de modo muy polémico, la versión marxista de la autonomía pero, como revela mi discusión del ejemplo modificado de Wilt Chamberlain, la dificultad causada por adoptar las concepciones transaccionales de la libertad van más allá de inmunizarlas contra puntos iniciales injustos.[48] La identificación que hace Rawls de la perspectiva de la justicia con la de los marginados invita la atención a los efectos producidos por la libertad transaccional en la condición de los que están en el fondo de la escala social, y su argumento sobre la arbitrariedad moral nos hace preguntarnos si, en primer lugar, Chamberlain aprovechó sus talentos de un modo justo. Es decir, Rawls es el primer autor en esta exposición que está seriamente dispuesto a cuestionar la legitimidad del ideal del trabajo.

5.3.3. Recursismo y bienes primarios

Rawls ubica la cuestión de las diferencias en capacidades y habilidades en una discusión más amplia, la de distribución

[48] En realidad, Nozick nunca defiende su adopción de la autonomía, excepto con su insistencia inicial de que los "individuos tienen derechos, y existen cosas que ninguna persona o grupo podría hacerles (sin violar sus

de bienes sociales. Una forma de evaluar su aportación es notar que ofrece una salida al estancado debate entre utilitaristas objetivos y subjetivos, ambos interesados en la medición del bienestar.[49] En vez de discutir sobre cuál es el utilitómetro que medirá correctamente las temperaturas del bienestar, Rawls afirma que tiene más sentido centrarse en unos cuantos recursos básicos, que muy probablemente serán importantes para todos, sean cuales sean sus concepciones individuales del bien. Además de las formidables dificultades técnicas y normativas asociadas con asignar a un gobierno la tarea de medir y ajustar la distribución del bienestar, cabe recordar que los gobiernos acostumbran actuar con instrumentos contundentes. Entonces, una razón para poner nuestra atención en unos cuantos recursos básicos valiosos para todos, e independientes de las diversas concepciones del bien, es que sería realista imaginar que los gobiernos influirían sobre sus distribuciones. Rawls piensa en bienes como libertades políticas y civiles básicas, la estructura legal de las oportunidades para progresar en la sociedad, ingresos y riquezas, y otros bienes que contribuyen a las "bases sociales de la dignidad".[50] Con la posible excepción de estos últimos (que en la obra de Rawls están poco explorados), se trata de objetos sobre los que los gobiernos influyen regularmente. Combinado con el hecho de que Rawls elude el intratable debate filosófico sobre cómo medir el bienestar, explica por qué muchos teóricos, no convencidos por su definición de bienes primarios, han desarrollado sus propias teorías recursistas.[51]

---

derechos)." *Ibid.*, p. ix. Su discusión de la presunta ilegitimidad de la tributación deja en claro que estos derechos incluyen la propiedad de lo que cada uno produce.

[49] Para una útil revision de este debate, ver Ronald Dworkin, "What is equality?, parte I: Equality of welfare", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, núm. 3 (verano de 1981), pp. 185-246.

[50] Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 54-55, 78-81.

[51] Ver, por ejemplo, Dworkin, "What is equality?, parte II: Equality of resources", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, núm. 4 (Otoño de 1981), pp.

Pero la principal razón por la que Rawls se centra en los bienes primarios es de carácter normativo, y no práctico. Al no querer sesgar más de lo necesario la distribución de bienes a favor de alguna concepción específica de la buena vida, se concentra en los bienes instrumentales de usos múltiples que hemos mencionado. El razonamiento es que, sea cual sea la concepción individual que tengamos de la buena vida, muy probablemente se querrán más, y no menos, libertades políticas y civiles, oportunidades, ingresos y riquezas, y las bases sociales de la dignidad. Tan pronto como se enuncia esto, ya se puede oír objeciones de que se están cargando los dados a favor de ciertas concepciones del bien. Por ejemplo, el asceta insistirá que tener más ingresos y riquezas, en vez de menos, es malo en vez de bueno. Un rawlsiano posiblemente manejaría este tipo de objeción siguiendo las líneas generales del argumento sobre la libertad de cultos discutido en §5.3.1.

Sin disputar la afirmación del asceta, el rawlsiano preguntaría: ¿Prefieres ser un no-asceta en un mundo donde el principio reinante es negar ingresos y riquezas no esenciales, o un asceta en un mundo donde se piensa que en general todos queremos más ingresos y riquezas? Es preferible este último régimen, porque el asceta siempre quedaría en libertad de ceder sus bienes en el sistema pro-ingresos y riquezas, en tanto que no existe una libertad correspondiente para el no-asceta en el régimen ascético. El ejemplo nuevamente subraya que el Rawls temprano se equivocó al afirmar que su concepción es neutral entre las concepciones racionales de la buena vida. La noción operativa es la concepción más atractiva, desde la perspectiva de los más desposeídos en las condiciones

283-345. Para una defensa de la métrica de "terreno intermedio", entre el recursismo y el Estado benefactor, ver Amartya Sen, "Well-being, agency and freedom", *The Journal of Philosophy*, vol. 82, núm. 4 (abril de 1985), pp. 169-221; Richard Arneson, "Equality and equal opportunity for welfare", *Philosophical Studies*, vol. 56 (1989), pp. 77-93; y G. A. Cohen, "On the currency of egalitarian justice", *Ethics*, vol. 99, núm. 4 (julio 1989), pp. 906-44.

relevantes de ignorancia. Un corolario de que la concepción deontológica rawlsiana de la justicia descansa sobre una concepción del bien, por delgada que sea, es que su recursismo utiliza algunas suposiciones sobre el bienestar, por mínimas que sean.[52] Pero, al conceder esto, no se debe ocultar la característica aspiración rawlsiana de que estas suposiciones sean tan favorables como sea posible a los desposeídos de cualquier régimen concebible.

Gran parte de la atención de Rawls, en *Una teoría de la justicia,* se vuelca a desarrollar y explorar las implicaciones de los principios apropiados para la distribución de los diferentes bienes primarios. Así, las libertades se distribuyen según el principio: "cada persona tiene el mismo derecho al más extenso sistema total de libertades iguales que sea compatible con un sistema similar de libertades para todos".[53] Ésta es una aplicación directa del pensamiento que hay tras la libertad de cultos que hemos discutido, a casi todas las demás libertades protegidas por el Decreto de Derechos que conforman las diez primeras enmiendas a la Constitución de los Estados Unidos en general, y que deberían distribuirse tan ampliamente como fuera posible, en compatibilidad con una libertad similar para todos.

Las oportunidades son pensadas de modo distinto en el esquema rawlsiano. Ignorantes de su religión, raza, etnicidad, género o posición social tras el velo de la ignorancia, todos se opondrían a regímenes de castas, *apartheid* o de géneros, así como a cualquier sistema de religión oficial. Suponiendo que siempre estarían en el grupo desprivilegiado, por negárseles la igualdad a la posibilidad de progresar, les sería preferible adoptar un principio de igualdad de oportunidades. Como lo formu-

[52] Roemer ha demostrado que, en general, así se afirma en los argumentos recursistas. Ver Roemer, "Equality of resources implies equality of welfare", *Quarterly Journal of Economics*, vol. 101, num. 4 (1986), pp. 751-84. Ver también Thomas Scanlon, "Equality of resources and equality of welfare: A forced marriage?" *Ethics*, vol. 97, núm. 1 (1986), pp. 111-18.

[53] Rawls, *A Theory of Justice*, p. 266.

la Rawls: "las desigualdades sociales y económicas deben estar conformadas para (a) mayor beneficio de los desposeídos [...] y (b) estar asociadas con los puestos y posiciones abiertos a todos, en condiciones de igualdad de oportunidades".[54] Presumiblemente, éste sería un principio lo suficientemente robusto para fundamentar la paga igual por el trabajo igual, y acabar con las sistemáticas desigualdades de género que vemos en este frente de los Estados Unidos contemporáneos.[55]

El principio más discutido de Rawls, para la distribución de ingresos y riquezas, se conoce como "principio de la diferencia", aunque en realidad se trata de un nuevo nombre para un principio más antiguo de la economía del bienestar, llamado *maximin*, una abreviatura de "maximizar la porción mínima". Acorde con el concepto general de "justicia distributiva", exige que las desigualdades operen a favor de los intereses de los menos privilegiados. Esto puede mostrarse gráficamente con las curvas de indiferencia en forma de "L" en la figura 5.1. Desde un *status quo x*, podemos imaginar una línea que se extiende hacia el norte y hacia *l*, sobre la frontera de posibilidades, y hacia el sur y hacia *m*, para luego dirigirse hacia el este, *n*, en la frontera de posibilidades; *m* queda en la línea de igualdad perfecta *vw*, que se intersecta con el origen a 45 grados. En cualquier punto de *vw*, A y B tienen porciones idénticas de bienes primarios. Todo lo que hay en la zona sombreada sobre *lmn* es superior, según el principio de diferencia, al *status quo x*. Así, un movimiento hacia *y* sería una mejoría respecto a *x*, generando una nueva curva de indiferencia rawlsiana *hjk*, y un movimiento hacia *z* sería una mejoría respecto a *y*, gene-

[54] *Ibid.*

[55] Acerca de las diferencias de género en salarios y participación laboral, ver Claudia Goldin, "The gender gap in historical perspective", en Peter Kilby, ed., *Quantity and Quiddity* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1987), pp. 135-68: y Claudia Goldin, *Understanding the Gender Gap* (Nueva York: Oxford University Press, 1990), pp. 58-118. Ver también Susan Okin, *Justice, Gender, and the Family*, pp. 144-45.

rando una nueva curva de indiferencia rawlsiana *bcd*. Un movimiento hacia *r* sería una mejoría respecto a *z*, que no puede ser mejorado. La esquina de la curva de indiferencia en forma de L siempre queda en la línea de igualdad perfecta *vw*, lo cual refleja que el objetivo del principio de diferencia es aumentar la porción de la persona que está más abajo, sin que importe quién es esta persona. Así, un movimiento de *x* a *f* sería Rawls-preferible, independientemente de que cuando *x* era el *status quo*, A estaba mejor que B, en tanto que en *f* B tenía más bienes primarios que A. Esto retrata la noción de que tras el velo de ignorancia, nadie sabe si terminará siendo A o B, por lo que la opción lógica es preferir *f* por sobre *x*, dadas estas opciones, asegurando la mayor parte de los bienes primarios para quien termine siendo el menos privilegiado.

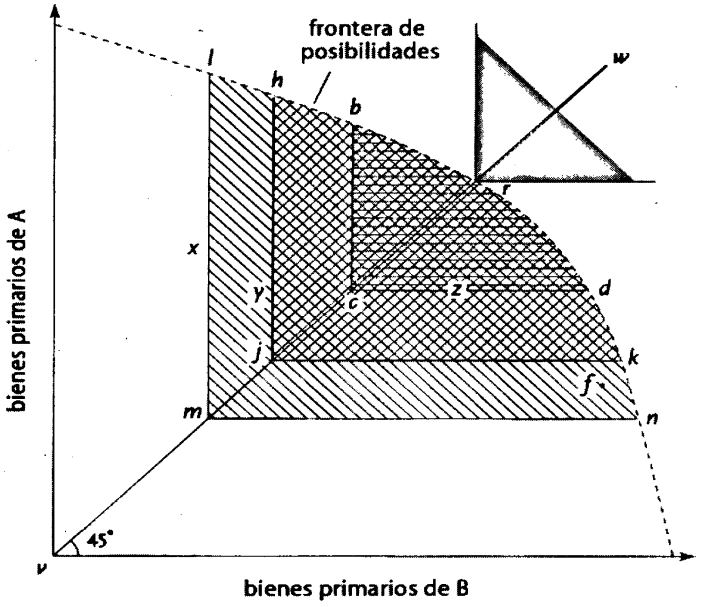


Figura 5.1. Ilustración del principio de la diferencia (maximin), con dos individuos en un espacio de mercancías fijo.

El principio de la diferencia permite una redistribución masiva, pero no necesita ser igualitaria. Los movimientos hacia una mayor desigualdad, como el de *x* a *f*, son justificables siempre y cuando redunden en beneficio de los desprivilegiados. Además, en un mundo de igualdad perfecta, como el representado en *m*, *j* o *c*, el principio de la diferencia se hace idéntico al principio de Pareto, permitiendo transacciones de mercado (como la del tipo Wilt Chamberlain) que causan mayor desigualdad. Hay otros tipos de redistribución regresiva que también son consistentes con el principio de la diferencia, como recortes tributarios que significan millones de dólares para quienes más ganan, relativamente a expensas de las clases medias, con un incremento nominal para los desposeídos. En tanto que las clases medias no terminen peor que los desposeídos, el principio de la diferencia queda satisfecho. Estrictamente hablando, éste no es un modo justo de evaluar el principio, porque Rawls insiste que su propósito es pensar más en las estructuras básicas que en la evaluación de políticas en particular, como recortes tributarios. Pero los ejemplos indican que se trata de un principio subdeterminado, compatible con una amplia gama de posibilidades distributivas.

Esto puede apreciarse de modo más general mediante una comparación parcial del principio de la diferencia con el principio de Pareto y el de la mayor felicidad de Bentham, como se muestra en la figura 5.2. La comparación es parcial porque estamos superponiendo principios que recurren a métricas subyacentes distintas: bienes primarios y utilidades cardinales de Bentham, donde ambas permiten comparaciones interpersonales, y las mercancías ordinales de Pareto, que no las permiten. Aunque la comparación algo revela acerca de las respectivas estructuras de los principios, la figura no debe hacernos pensar que se trata de una comparación exacta.

Dicho esto, es claro que el principio de la diferencia nos permite un amplio rango de posibilidades distributivas. Suponiendo que *x* en la figura 5.2 es el *status quo*, podemos notar

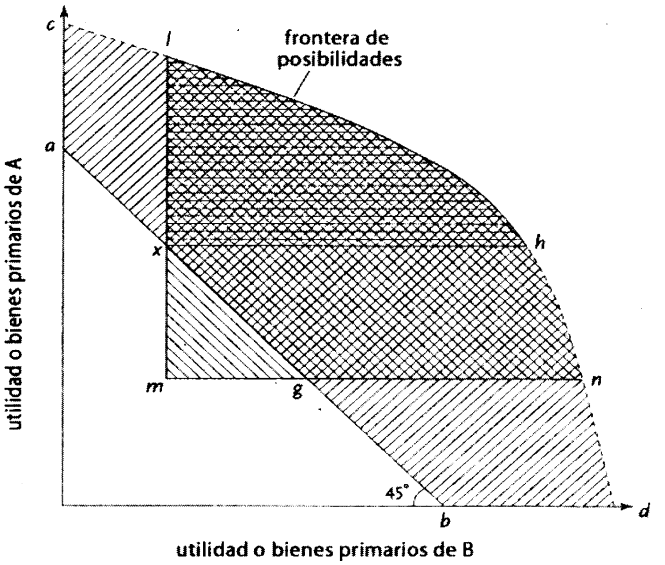


Figura 5.2. Comparación parcial del principio de la diferencia (maximin) con el principio de Pareto y el principio de mayor felicidad de Bentham, con dos individuos en un espacio de mercancías fijo.

que todos los cambios *Pareto superiores* (que están en el área *lxh*) también son Rawls-preferibles. Pero también lo son muchas redistribuciones *Pareto indecidibles* que Bentham aprobaría (como las que quedan en el área *xgnh*), y otras que no (en el área *xmg*). En cambio, hay algunas redistribuciones que contribuirían a la mayor felicidad según la métrica de Bentham (en las áreas *caxl* y *gbdn*) que no mejorarían las condiciones de los menos privilegiados, y serían abjuradas por el principio de la diferencia.

Rawls a veces ha sido criticado por defender un principio subdeterminado que es compatible, por ejemplo, con un Estado fuertemente intervencionista, un sistema de mercado puro, o ciertas versiones de economías mixtas. Hace algún tiempo yo mismo lo critiqué por el explícito agnosticismo entre capitalismo y socialismo que demuestra en *Una teoría de*

la justicia.[56] Pero Rawls tiene una doble respuesta. Primero, su preocupación son los principios fundamentales (que podríamos considerar como limitaciones constitucionales afianzadas) que gobiernan sobre las políticas económicas ideadas para una sociedad. Fijan los límites exteriores sobre lo que puede ser hecho, insistiendo en que el requisito básico es que las disposiciones distributivas redunden a beneficio de los que están en el fondo de la escala social. Concede que existen muchas otras alternativas distributivas, pero tras el velo de la ignorancia no queda claro si se les asignaría esta clase de constitucionalidad.

Segundo, Rawls razonablemente podría responder que las alternativas entre diferentes mezclas de instituciones de mercado y de no mercado son cuestiones de economía política, y no de filosofía política. Si el *laissez faire* produjera, como afirman sus proponentes, más beneficios que se filtraran hacia los desposeídos que cualquier otro sistema practicable, entonces Rawls estaría dispuesto a apoyarlo. Si, por otra parte, una economía mixta o de comando cumpliera mejor con esta tarea, entonces la preferiría. En capítulos anteriores examinamos que se trata de cuestiones invariablemente contenciosas. Es razonable pensar que Rawls diría que no se puede esperar de la filosofía que las resuelva, y que tocaría a la arena pública debatirlas. Tal vez se deberían probar varias posibilidades, para ver cuál funciona mejor. Desde 1989, los sistemas de comando parecen menos prometedores que en los años treinta, pero podría ocurrir que fueran posibles formas más efectivas de economías con dirección estatal como resultado de la revolución de la información, o que fueran necesarias para manejar problemas como el calentamiento global. Rawls afirmaría que el principio de la diferencia expresa las normativas básicas que deben utilizarse en debates y experimentos con las diversas posibilidades, aunque sería un error esperar que tal principio los resolviera.

[56] Ver Shapiro, *Evolution of Rights*, pp. 231-32, 266-70.

Hasta aquí todo parece plausible, aunque hay quienes quedarán insatisfechos con una explicación que abdica a todas las cuestiones distributivas, excepto las más básicas.

5.3.4. Compromisos y prioridades plurales

Todo esquema político que afirma compromisos múltiples se arriesga a una posible tensión interna, si sus implicaciones resultan ser mutuamente incompatibles. Para poder manejar esto, es necesario decidir qué vence sobre qué en caso de un conflicto. Por ejemplo, la segunda excepción que impone Locke a la regla de que todos tienen derecho a usar las tierras comunes es que queden "suficientes, y de la misma calidad" para que los demás las usen en común.[57] No puedo ejercer mis derechos de uso de forma que te impida a ti ejercer los tuyos. Pero también es cierto que Locke favorecía la demarcación de tierras, por cuestiones de eficiencia, pensando que, en general, las ganancias en productividad serían tan grandes que la segunda condición pasaría a ser obsoleta. Se produciría tanto, que todos vivirían mucho mejor que ganándose el sustento de las tierras comunes.[58] Sin embargo, si el argumento de la productividad resultara falso, o los beneficios no llegaran hasta algún individuo, es claro a partir del esquema de Locke que se haría efectiva la excepción, permitiéndole a una persona cuando menos lo que habría obtenido trabajando en las tierras comunes no demarcadas. La segunda excepción tiene una prioridad lexicográfica (o léxica, como la abreviaba Rawls) por sobre la condición de eficiencia. Locke favorece a ambas pero, en caso de conflicto, la excepción sería la válida.

El requisito de Rawls, de que los sistemas distributivos redundaran a beneficio de los desposeídos, tiene una priori-

[57] Locke, *Two Treatises*, II, sec. 27, p. 288.
[58] *Ibid.*, sec. 37, p. 298.

dad léxica análoga a la excepción de Locke. Indudablemente se gana en eficiencia si se dejan las cosas al mercado, y Rawls no se opone a que la sociedad obtenga estas ganancias, aunque no a costa de contravenir la limitación de que el sistema opere a beneficio de los desposeídos. También desarrolla prioridades léxicas explícitas para los principios que gobiernan los diferentes bienes primarios. El primer principio, de distribuir libertades, es léxicamente previo al segundo principio y, dentro del segundo principio, la igualdad de oportunidades es léxicamente previo al principio de la diferencia.

A modo de ilustración, si se aceptara que la acción afirmativa fuera necesaria para lograr la igualdad de oportunidades en un país, como podría ser Estados Unidos, donde existen arraigadas desigualdades de oportunidades para géneros y razas, esto sería aceptable si contraviniera el principio de la diferencia, pero no así si fuera en contra de una libertad protegida por el primer principio. En un mundo donde los principios de Rawls fueran adoptados como una Constitución, entonces los seguidores de la acción afirmativa para géneros y razas admitirían que operaría en detrimento de algunos de los desposeídos, como los hombres y los blancos pobres, aunque argumentando que sus únicos costos son de naturaleza económica. En contraste, los oponentes afirmarían que la política socava una libertad protegida por el primer principio, como la de asociación. Los tribunales tendrían que desarrollar reglas similares a los niveles de revisión desarrollados en el sistema estadounidense, para decidir sobre quiénes recaería la carga de la prueba (*onus probandi*), y cuánto peso tendría en litigios de este tipo. Al ascender por la clasificación léxica, los tribunales tendrían un sesgo cada vez mayor hacia la protección de derechos y libertades, del mismo modo en que lo hacen los tribunales estadounidenses cuando consideran que están en juego libertades "fundamentales".[59]

[59] Cuando una libertad "fundamental" está potencialmente en riesgo (usualmente una libertad protegida por la Declaración de los Derechos), los

5.4. LÍMITES DE LOS CONTRATOS HIPOTÉTICOS

La manera en que Rawls clasifica y aplica sus principios sugiere que se siente incómodo con algunas de las implicaciones más radicales de su argumento. Se ha señalado, por ejemplo, que si su suposición de "riesgos graves" es lo suficientemente poderosa para hacer rechazar el utilitarismo en la posición original, y a favor del principio de la diferencia, entonces también es lo suficientemente fuerte para justificar que las protecciones económicas para los desprivilegiados tengan una clasificación léxica más prioritaria que la que Rawls mismo les asigna. ¿De qué sirve proteger la libertad de expresión de alguien que está al borde de la inanición?[60]

Se podría remediar esta dificultad reorganizando sus clasificaciones léxicas, asignando a las garantías económicas para

---

tribunales estadounidenses someten la acción gubernamental propuesta a un "estricto escrutinio". Esto requiere demostrar que el objetivo del gobierno es desusadamente importante, y que está en juego "un crucial interés del Estado". Generalmente, también se requiere al gobierno demostrar que este objetivo no puede lograrse de un modo menos intrusivo. Esto está en contraste con el escrutinio "intermedio", el cual solamente requiere demostrar una "significativa relación" entre la política propuesta y un "importante objetivo gubernamental", y con el "escrutinio mínimo", en que se requiere demostrar una "relación racional" con los legítimos objetivos gubernamentales. El objeto de estas calibraciones es estar asociadas no sólo con la importancia del derecho en cuestión, sino también con la magnitud de la injusticia a la que están dirigidas las políticas para realizar mejoras. Sin embargo, los tribunales estadounidenses no siempre son consistentes con esto. En el campo de la acción afirmativa, por ejemplo, y con pocas excepciones que no han sido seguidas, el Tribunal insistió en un estricto escrutinio de todas las clasificaciones de raza, aunque desde *Craig v. Boren* 429 U.S. 190 (1976) las clasificaciones de género han quedado sujetas sólo a escrutinio intermedio, causando la anomalía de que las acciones afirmativas destinadas a beneficiar a las mujeres son menos sospechosas que aquéllas que benefician a los negros. En general, ver Laurence H. Tribe, *American Constitutional Law*, 2ª ed. (Nueva York: Foundation Press, 1988), pp. 251-75.

[60] Para más elaboración, ver Shapiro, *Evolution of Rights*, pp. 218-23.

los desposeídos una mayor protección en su esquema general, pero plantear esto conlleva una pregunta más general: ¿a quién debe persuadir realmente el argumento de Rawls? Su respuesta es que el "equilibrio reflexivo" debería ser un proceso donde el lector va entre sus intuiciones morales y el problema de elección tal y como Rawls lo describe en la posición original.

> Yendo de uno a otro, a veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, a veces no emitiendo juicios y conformándonos a ellas en principio, es de suponerse que eventualmente obtendremos una descripción de la situación inicial que expresa condiciones razonables, y produce principios que satisfacen nuestros juicios considerados, una vez depurados y ajustados. Éste es el estado de las cosas al que llamo equilibrio reflexivo. Es efectivamente un equilibrio, porque por fin coinciden nuestros principios y juicios; y es reflexivo, puesto que sabemos a qué principios se conforman nuestros juicios, y las premisas para su derivación.[61]

No es inimaginable que, como resultado de tal proceso, alguien podría revisar cuando menos algunas de sus intuiciones morales iniciales, por lo que parece demasiado severo decir que Rawls tan sólo predica a los conversos en sus juicios sustantivos. Sin embargo, el llamamiento al equilibrio reflexivo no lo salva del todo, desde la perspectiva de preguntar si escapa a una versión de la crítica que hace Rousseau de Hobbes, y que mencionamos en §5.1. El objetivo del equilibrio reflexivo es hacernos replantear nuestras intuiciones morales, y las opiniones que basamos en éstas. No se extiende a la caracterización de la posición original, ni a las suposiciones acerca de la psicología humana y la operación causal del mundo que éstas representan. Las "leyes de la psicología y la economía", y los "hechos generales" sobre la sociedad, tal y como Rawls los es-

[61] Rawls, *A Theory of justice*, p. 18.

tipula (escasez moderada, riesgos graves, etcétera), que no deberían ser objeto de revisión durante el proceso del equilibrio reflexivo. Al contrario, Rawls recurre a lo que suponemos de esto para hacernos reconsiderar nuestras intuiciones morales. Como resultado, si John Harsanyi cree que aceptamos más el riesgo de lo que piensa Rawls, nada hay en el proceso del equilibrio reflexivo, por más sinceridad que pongamos en él, que lo convenza de otra cosa.[62]

Toda teoría política descansa en suposiciones sobre la psicología humana y la forma en que el mundo opera causalmente, y es claro que estas suposiciones conforman gran parte de la materia polémica en los argumentos del contrato social hipotético. Incluso si restringimos nuestra atención a la tradición neokantiana, donde se parte de que quienes eligen en la situación inicial asignan un peso abrumador a la preservación de la autonomía individual, aparece una enorme gama de teorías, dependiendo de las suposiciones que hagamos sobre estas cuestiones, y que podríamos incluir en las situaciones iniciales. Así, Robert Paul Wolff concluye que todos optaríamos por la anarquía; Nozick, por el estado mínimo; Harsanyi por el utilitarismo; Buchanan y Tullock, por una jerarquía de reglas de decisión más o menos estrictas, dependiendo de la importancia de la cuestión; Ronald Dworkin, por importantes seguridades sociales y de salud; y Rawls, por un régimen obsesionado con la condición de los desposeídos. Lo que hay detrás de estas diferencias no es el método contractual o el compromiso con la autonomía individual, puesto que todos están de acuerdo en ello, sino en sus diferentes suposiciones sobre la psicología humana y sobre la forma en que el mundo

[62] Harsanyi argumenta poderosamente que las personas con riesgo neutro preferirían el utilitarismo por sobre el maximin en la posición original. Ver J. Harsanyi, "Can the maximin principle serve as a basis for morality? A critique of John Rawls's theory", *American Political Science Review*, vol. 69, núm. 2 (junio, 1975), pp. 594- 606.

social opera causalmente.[63] En este sentido, la crítica que hace Rousseau de Hobbes se transfiere, con considerable mordacidad, a la literatura contractualista contemporánea. No se puede derivar algo a partir de nada. Los compromisos abstractos son considerablemente menos importantes, y los polémicos compromisos empíricos lo son considerablemente más, de lo que los teóricos de este bando están dispuestos a reconocer.

5.5. NUEVAS VISTAS DE LA ARBITRARIEDAD MORAL

Observé en §5.2 que las aportaciones más importantes de Rawls están relacionadas con su manejo del pluralismo inerradicable, y su discusión de la arbitrariedad moral de las diferencias entre cada persona, y que estos son independientes de su argumento derivado de la posición original o su teoría de la justicia. En el capítulo 7 examinaremos a mayor detalle el pluralismo inerradicable, y el legado de Rawls para pensar en éste. Aquí concluiré con un examen más detenido de las implicaciones de su discusión de la arbitrariedad moral. Es un argumento desusado, en el sentido de que es extraordinariamente difícil disputarlo, si no es que imposible, pero tiene implicaciones tan radicales que no sólo Rawls los evade, sino que pocos de nosotros estarían dispuestos a vivir con ellos.

Rawls reconoce que las capacidades humanas, al igual que otros recursos, deben considerarse como bienes sociales para

[63] El argumento de Wolff se desarrolla en *In Defense of Anarchism* (Nueva York: Harper and Row, 1970). Para una evaluación crítica de esta obra, ver mi "Gross concepts in political argument", *Political Theory*, vol. 17, núm. 1 (febrero de 1989), pp. 51- 76. Para una discusión de la jerarquía de principios de Buchanan y Tullock, ver su *Calculus of Consent*, pp. 3-97 y, para una discusión crítica, mi *Democracy's Place*, pp. 17-29. La perspectiva de Dworkin se examina en §5.5, a continuación. Para una evaluación adicional de las suposiciones empíricas que hay dentro de los argumentos de Nozick y Rawls, ver *Evolution of Rights*, pp. 155-95 y 205-51.

ciertos propósitos. Podríamos describirlo como una estrategia de socialización de capacidades, considerándolo como una imagen especular de la estrategia clásica marxista. Para Marx, los recursos no humanos carecen de interés moral independiente y pueden reducirse a las capacidades necesarias para crearlos o para separarlos de la naturaleza. En contraste, para la concepción de la socialización de capacidades, las capacidades humanas dejan de tener interés moral independiente, y son tratados como uno de tantos recursos sociales. Esto surge de modo natural del argumento de arbitrariedad moral de Rawls y, siendo así, subvierte el ideal del trabajo en todas sus formas.

No sólo Rawls se da cuenta de que, en cuanto se concede el argumento de arbitrariedad moral, la carga de la justificación recae sobre los que negarían que las capacidades humanas quedan al mejor postor como objetos de justicia distributiva. Similarmente, Ronald Dworkin trata las capacidades humanas y los recursos materiales externos como equivalentes morales. Arguye que podría haber buenas razones para resistirse a la redistribución de recursos físicos y mentales (hasta donde esto sea tecnológicamente viable), pero podría pensarse en compensar a los que tienen recursos físicos y mentales inferiores por sus relativas discapacidades.[64] Si cada quien tiene dones distintos no por actos o culpas propias, ¿por qué los desaventajados deben padecer las pérdidas?

Pero lo cierto es que ambos teóricos se sienten evidentemente incómodos con las implicaciones de esta línea de pensamiento, al igual que muchos de nosotros. Me parece que nuestras reticencias tienen que ver con el lado psicológico del ideal del trabajo, con la sensación de satisfacción subjetiva asociada con la idea de hacer algo que posteriormente podemos considerar como propio. Todos conocemos esta sensación, y no puede discutirse fácilmente que podemos renunciar a esto,

[64] Dworkin "What is Equality?" parte I, pp. 300-301.

o aplicarlo a una noción generalizada de que en cierto sentido yo, y todos los demás, somos dueños de todo lo que hace cualquier otro en cualquier instante y lugar dado. Y para una especie como la humana, que depende de modo tan crucial de su trabajo para sobrevivir, parecería perverso negar la legitimidad de un estímulo tan poderoso como la satisfacción psicológica que tenemos al producir algo que pasa por nosotros. Tal vez a ello se debe que el aforismo del jefe indio Seattle, "la tierra no es propiedad nuestra, sino que nosotros somos propiedad de la tierra", nunca haya tenido mucha tracción histórica, y nadie haya tomado en serio a Nozick al criticar el ideal del trabajo cuando pregunta: "¿Por qué mezclar lo que es mío con lo que no lo es, significa perder lo mío en vez de ganar lo que no lo era?"[65]

La fuerza de los vínculos psicológicos con el ideal del trabajo también podría explicar por qué Rawls y Dworkin eluden las implicaciones del argumento de la arbitrariedad moral. Rawls lo hace cuando sostiene que la efectividad con la que podemos usar los recursos, u optamos por usarlos, no es una consideración relevante al decidir cómo distribuir estos recursos. Aquí hay dos cuestiones distintas, y ambas plantean tensiones internas en la explicación rawlsiana. Una se deriva de la tesis de Amartya Sen: si realmente queremos distribuir justamente lo que pueden hacer personas de capacidades sumamente distintas, entonces no podemos usar los bienes primarios rawlsianos; necesitamos una métrica distinta que tome en cuenta, como algo básico, la forma en que personas distintas utilizan las capacidades y recursos. Al pensar, por ejemplo, en la justicia para distribuir alimentos, Sen piensa que no nos interesaría saber cuánta comida tiene una persona, ni cuánta utilidad deriva al comerla, sino qué tan bien nutrida está.[66]

[65] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 174-75.

[66] Ver Amartya Sen, "Equality of What?" in *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 4, Sterling McMurrin, ed., (Salt Lake City: University of Utah Press, 1980), pp. 212-20; y Sen, "Well-being, agency and freedom", *Journal of Philosophy*, vol. 82, núm. 4 (abril de 1985), pp. 185-221.

Segundo, está la tesis de G. A. Cohen, Thomas Nagel, Richard Arneson y otros, de que cada persona tiene sus propias metas y preferencias, algunas más costosas y difíciles de satisfacer que otras. El intento de Rawls de eludir este problema, argumentando que no son aflicciones sino que fueron elegidas, apenas si responde a la objeción ya que, como lo hicieron notar Thomas Scanlon y otros, muchas veces no lo son.[67]

Dworkin también esquiva las implicaciones del argumento de arbitrariedad moral que en otros casos apoya. Nos invita a especular cómo, en principio, se podrían igualar los recursos, mediante una hipotética subasta donde todas las partes comienzan con el mismo número finito de fichas de juego.[68] Como parte

[67] La enunciación más explícita de Rawls de la concepción de que todos debemos ser considerados como responsables de nuestras preferencias aparece en "Social unity and primary goods", Amartya Sen y Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 168-9. Para una discusión sobre las tensiones entre este enunciado y el argumento de que las diferencias de capacidades son arbitrarias, que Rawls defiende más completamente en *A Theory of Justice* en pp. 101-104, ver Thomas Scanlon, "Equality of Resources and Equality of Welfare", pp. 116-17, "The significance of choice", *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 8 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), pp. 192-201; Arneson, "Equality and Equal Opportunity for Welfare"; y Cohen, "Equality of What?" pp. 7-10.

[68] Ronald Dworkin, "What is Equality?", parte I, pp. 185-246, parte II, pp. 283-385. La hipotética subasta de Dworkin, descrita en "What is Equality?", parte II, pp. 283-90, falla en sus propios términos como mecanismo para decidir qué debe considerarse como una asignación inicial de recursos. Por ejemplo, en la subasta hipotética Dworkin describe que sería muy posible que uno o varios participantes pujaran a la alza el precio de un artículo que no desean, pero del que saben que hay otra persona que lo quiere a toda costa (como las existencias de insulina que hay en la isla del ejemplo de Dworkin, suponiendo que uno de ellos fuera diabético). De esta manera, el diabético se ve obligado a gastar todos (o cuando menos una cantidad exorbitante de) sus recursos iniciales en insulina, haciendo que otros paquetes de artículos sean relativamente más baratos para los demás habitantes, o se vería obligado a comprarlo a un precio artificialmente elevado de quien la hubiera comprado en la subasta inicial. Tal y como lo ilustra este ejemplo, la subasta hipotética de Dworkin supone que nadie tiene diferentes recursos y poderes estratégi-

de esto, supone que las capacidades humanas deberían considerarse recursos, pero elude en dos modos las implicaciones de esto. Primero afirma que, aunque las capacidades (que él llama "facultades físicas y mentales") son recursos y, por ende, objetos legítimos de una teoría de justicia distributiva, deberían ser tratadas de modo distinto que los "recursos materiales independientes". En el caso de las facultades físicas y mentales, el objetivo no debe ser el querer distribuirlas justamente (que, para Dworkin, significa igualitariamente). En vez de ello, se interpreta el problema como el modo de descubrir "hasta dónde quedaría afectada la propiedad de los recursos externos inde pendientes por las diferencias que existen en las facultades físicas y mentales, y la respuesta de nuestra teoría debería hablar utilizando ese vocabulario".[69] Por tal razón, afirma que se debería compensar a la gente haciendo referencia a una norma a la que llegaríamos a través de nuestras especulaciones de si sería posible, y en qué grado, estarían asegurados en promedio contra la discapacidad o falta de talento *ex ante,* suponiendo que se pudieran fijar tasas de seguros en un mercado competitivo. Asegurarnos contra la posibilidad de no tener un don sumamente difícil de encontrar sería mucho más costoso que asegurarnos contra la posibilidad de no tener una capacidad común, como la vista. De este modo, Dworkin espera idear una teoría de la igualdad de recursos que no emita juicios implícitos sobre el bienestar, y evite el problema de la "esclavitud de los dotados", que debe confrontar cualquier teoría que permite compensaciones por las diferencias en las capacidades.[70]

Nótese que Dworkin no nos presenta un argumento fundamentado de por qué las facultades físicas y mentales deban

---

cos para negociar, y que no tienen motivo para ocultar sus preferencias. Pero no hay buenas razones para pensar que estas suposiciones sean verdaderas, y por consiguiente no existe razón para pensar que esta subasta igualaría los recursos como él lo afirma.

[69] *Ibid.*, pp. 300-301.

[70] *Ibid.*, pp. 292-304.

considerarse como distintas de los recursos materiales. No justifica ni da mayor justificación a su aserto de que "no pueden manipularse ni transferirse, incluso hasta donde la tecnología lo permite", pero dado que Dworkin acepta que son recursos, cabría una explicación.[71] Y es necesaria, cuando menos, porque a veces cualquier retribución, por cuantiosa que sea, será insuficiente para compensar algunas deficiencias en las facultades, o capacidades (como es el caso de la ceguera). En tales circunstancias, no podría afirmarse que una retribución basada en una norma fijada por una hipotética subasta de seguros compensaría los recursos de dos personas, una de ellas ciega, y la otra vidente.[72] Además, y con perdón de Dworkin, no siempre es verdad que se podrían igualar sus respectivas facultades de visión.[73] El Estado podría transplantar forzosamente un ojo de un vidente a un ciego, para igualar sus recursos o, incluso, simplemente mandar cegar a quien sí puede ver. De modo menos cruel y más interesante, se podría invertir miles de millones en la investigación y desarrollo de ojos artificiales, financiados por impuestos fijados sobre los videntes. Para poder evitar resultados tan desagradables, Dworkin tendría que ofrecer un argumento de por qué se podría decir que tenemos derecho a nuestras facultades y capacidades (y, en cierto sentido, por qué somos responsables de tenerlas o carecer de ellas), de un modo distinto (y superior) a los dere-

[71] *Ibid.*, p. 301.

[72] Ver *Ibid.*, pp. 300, donde observa, en oposición a la idea de que puede haber una concepción de facultades humanas "normales", que ninguna compensación inicial haría que alguien nacido ciego o mentalmente incompetente fuera igual en recursos físicos o mentales a otro a quien se considerara "normal" desde este punto de vista.

[73] "Quien nace con discapacidades graves afronta una vida en la que, así lo concederemos, tendrá menos recursos, al respecto, que los demás. Esto justifica una compensación, acorde a un esquema dedicado a la igualdad de recursos, y aunque el hipotético mercado de seguros no nivela el balance, *nada puede hacerlo*, y sólo busca remediar un aspecto de la injusticia resultante". *Ibid.*, p. 302. Las cursivas son mías.

chos que podríamos tener a los recursos materiales, dado que ambos se nos muestran como iguales. A falta de tal argumento, es difícil ver cómo podemos adoptar en principio la estrategia de la socialización de capacidades, pero aún así asegurar que todos tenemos derecho a, y somos responsables de, nuestras capacidades y discapacidades.

Hay un segundo modo en que Dworkin se niega a vivir con las implicaciones de adoptar el argumento de la arbitrariedad moral, y se refiere a su discusión de cómo distinguir nuestra concepción de una persona de la concepción que tenemos de sus circunstancias. Él argumenta que debemos considerar una justicia distributiva que sea "sensible a la ambición". Requiere una concepción de la igualdad que haga referencia a cuáles son las personas "que pueden decidir las vidas a las que aspiran, frente a un trasfondo de información acerca de los costos reales que sus decisiones imponen sobre los demás, y por consiguiente sobre el total de existencias de los recursos que podrían utilizar dentro de lo que es justo". Intenta lograr esto asignando "gustos y ambiciones" a la persona", y "facultades físicas y mentales" a sus "circunstancias", argumentando que los gustos y ambiciones no son consideraciones relevantes para decidir cómo se deben distribuir los recursos.[74] De este modo, espera conservar una idea de los derechos y responsabilidades individuales dentro del contexto de la socialización de capacidades. Dworkin quiere salvar el núcleo de aquello que es intuitivamente atractivo en el ideal del trabajo, de la idea de que cuando concebimos y ponemos en práctica planes productivos, deberían fluir hacia nosotros los beneficios de las acciones resultantes. Pero también desea hacerlo sin empantanarse en las dificultades de la sobre-determinación que surgen por las afirmaciones rawlsianas, en las que se sostiene que la distribución de las facultades físicas y mentales es moralmente arbitraria.[75]

[74] *Ibid.*, pp. 311, 288, 302.
[75] *Ibid.*, p. 311ff.

La estrategia de Dworkin falla. Las voliciones que podemos formar y las ambiciones que se nos ocurre desarrollar están sumamente influidas, o incluso determinadas, por nuestras propias facultades y capacidades. "Pensar a lo grande", "ir por todo o nada", obligarnos mediante nuestro autocontrol a acometer actos que exigen tanto de nosotros, ¿reflejan ambición o capacidad? Cuando decimos que alguien es ambicioso, ¿acaso no describimos algo más básico en su psicología y constitución que sus meros gustos? Ciertamente existen circunstancias en las que podríamos decir que la falta de aplomo es una discapacidad que impide la formación, y no sólo la consecución, de alguna ambición en particular. Cada persona tiene capacidades distintas para formar ambiciones distintas y, desde el punto de vista de Dworkin, estas diferentes capacidades deben estar moralmente contaminadas como cualquier otra. Donald Trump puede desarrollar ambiciones más trascendentales que otras en parte por tener suerte en las reservas genéticas y en parte por las circunstancias de su formación.[76]

Hasta donde Dworkin sepa, se pueden elaborar argumentos similares para las diferentes capacidades para formar (no abstenerse de formar) diferentes tipos de gustos, sean estos costosos, compulsivos o ambos. El caso que considera es aquél donde alguien tiene una obsesión que lo incapacita, y que desearía no tener. Dworkin argumenta que estos deseos podrían considerarse defectos, y por consiguiente manejarse a través de su esquema hipotético de aseguradoras.[77] Pero esto es sos-

[76] Aquí no estoy afirmando que todos tenemos siempre las facultades para lograr nuestras ambiciones, o siquiera que no podemos desarrollar ambiciones de las que sabemos que jamás lograremos, aunque sospecho que un análisis sostenido revelaría que parte de la diferencia entre una ambición y una fantasía reside en el hecho de que la ambición es, en general, un estímulo para la acción de un modo que no necesariamente ocurre en una fantasía. Aquí solo quiero establecer que no es creíble pensar que nuestras ambiciones se desarrollan independientemente de nuestras capacidades, algo que exige la distinción categórica de Dworkin.

[77] Dworkin, "What is equality?", parte II, pp. 302-30311.

layar la cuestión principal: la obsesión misma podría impedir que alguien formara el deseo de segundo orden para hacer que funcionara la hipotética solución de la póliza de seguros. ¿Acaso podemos decir de un alcohólico, cuya aflicción es tan severa que ni siquiera puede formarse el deseo de dejar de serlo, que su preferencia proviene más de su *gusto* que de su *incapacidad*? No lo creo.[78]

Con todos los gustos adquiridos (y no sólo los más costosos), experimentar el gusto es por definición dependiente del ejercicio de las capacidades pertinentes. El gusto por la buena cerveza, o por cualquier cerveza; el gusto por algún tipo de música en particular, o por cualquier música, pueden desarrollarse solamente mediante el ejercicio de las capacidades relevantes. No podemos decir que un sordo podría desarrollar el gusto por algún tipo de música, o por cualquier música (aunque sí podríamos afirmar razonablemente que esta persona podría desear tener tal gusto). Lo mismo ocurre con la cerveza y alguien que carece de papilas gustativas o de sentido del olfato. La idea de que formamos nuestros gustos y ambiciones de modo independiente de nuestros recursos y capacidades

[78] Cohen ha intentado minimizar la gravedad de estas dificultades, sugiriendo que no deberíamos confundir el aserto verdadero de que existen factores más allá de nuestro control que "influyen" sobre nuestra capacidad de esfuerzo, con la afirmación falsa, que personas como Nozick atribuyen erróneamente a igualitarios como Rawls, de que estas capacidades están "determinadas" por factores más allá de nuestro control. Preservar esta distinción le permite decir que aunque no todo esfuerzo merece una recompensa, tampoco es cierto que ningún esfuerzo merece recompensa, y que el esfuerzo "es en parte loable, y en parte no lo es", aunque concede que, en la práctica, "no podemos separar las partes". Cohen, "Equality of What?" pp. 8-10. No obstante, y como hago notar posteriormente, una vez que se admite que la sola decisión de invertir esfuerzos queda influida por factores que admitidamente son moralmente arbitrarios, la dificultad se hace más de principio que de cuestiones prácticas. Ciertamente, Cohen no ofrece explicación de cómo, en principio, podría distinguirse el componente de esfuerzo que amerita recompensa.

es demasiado optimista, como lo descubriría cualquiera que intentara hacer un experimento de pensamiento donde se le exigiera decidir sus futuros gustos y ambiciones, manteniéndose en la ignorancia de sus facultades y capacidades. Aquí, la intuición de Dworkin parece impulsada por la noción de que sólo se nos debe considerar responsables de las decisiones que tomamos en la vida, y no de los cosas sobre las que no ejercemos control alguno. Pero al sustituir su distinción entre recursos y capacidades por la distinción entre ambiciones y gustos *versus* facultades físicas y mentales no logra rescatar la noción lockeana de un agente que decide autónomamente, del que sería legítimo predicar derechos y responsabilidades.

Hay quienes podrían objetar que la línea de razonamiento que he desarrollado culmina demasiado rápidamente en determinismo puro. Obviamente debemos permanecer abiertos a la posibilidad de que *algunos* aspectos de los actos humanos están sujetos a la decisión autónoma, y que sería razonable responsabilizarnos por los aspectos que quedan dentro de esta categoría. Esto viene implícito en el argumento de G. A. Cohen: "deberíamos compensar una discapacidad que queda más allá del control de una persona".[79] Concediendo que la categoría "decisión autónoma" no es vacía, cuando menos para muchas personas, aún así es difícil saber cómo proporcionar la base de una explicación práctica para la justicia distributiva. ¿Cómo puede el Estado determinar cuáles son las decisiones genuinamente voluntarias, en contraposición a las determinadas, y cómo podría medir las diferencias en las capacidades para el comportamiento voluntario de los individuos? Las dificultades que hemos visto para construir utilitómetros, entuertómetros y explotómetros palidecen en comparación con lo que sería necesario para construir un "voluntómetro" preciso. Más allá de esto, el enfoque hacia el libre albedrío sugiere que las compulsiones exóticas (como la adicción al mejor de los lico-

[79] Cohen, "On the currency of egalitarian justice", p. 922.

res de malta) triunfarían por sobre importantes necesidades de alimento y abrigo que podríamos procurarnos mediante la acción voluntaria, aunque sólo a costa de un significativo gasto. Y esto, por no hablar de los agudos riesgos morales que podrían surgir en un régimen gobernado por el principio de Cohen. Por ejemplo, los padres podrían tener incentivos para no desarrollar la capacidad de la responsabilidad individual o la decisión autónoma en sus hijos, porque se verían privados de compensaciones que de otro modo les tocarían.[80]

Para resumir, y al igual que Rawls, Dworkin no puede vivir con las implicaciones de la estrategia de socialización de capacidades que surge del argumento de la arbitrariedad moral. Esto se debe, cuando menos en parte, a que llevada hasta su conclusión lógica, tal estrategia mina lo que hay de atrayente en el ideal del trabajo. Ésta es la noción del agente soberano que hay en el núcleo mismo del concepto ilustracionista de los derechos individuales. Pero por reticentes que se muestren Rawls y Dworkin a abandonar sus compromisos intuitivos con la idea de agencia moral que informa al ideal del trabajo, ninguno ha formulado una explicación de cómo puede hacerse consistente con el argumento de arbitrariedad moral que ambos se sienten tan obligados a apoyar. Esto refleja profundas tensiones en la variante secular del ideal del trabajo mismo: presiona implacablemente hacia un tipo de determinismo moral, cuyos términos sugieren que deberíamos ser capaces de negarlos.

Se podría pensar que el argumento rawlsiano "político y no metafísico" podría ofrecernos una salida para esta tensión. Si existe un consenso traslapado de que se debe apoyar el ideal del trabajo hasta el punto que los individuos deben ser responsabilizados por ciertos tipos de decisiones, pero no de otras, entonces no debemos entrar en la cuestión de por qué tenemos

[80] Como observé en la nota 78, Cohen no afirma haber resuelto estas dificultades. Me mantengo escéptico de que efectivamente logrará resolverlas.

tal creencia, o si tiene algún sentido tenerla. Sin embargo, sostener esto nos llevaría más profundamente a una teoría democrática a la que se llega con los breves comentarios de Rawls sobre el consenso traslapado. Aunque sería posible alcanzar un consenso sobre el principio de que debe existir *alguna* zona de responsabilidades individuales donde las ganancias y pérdidas quedan donde cayeron, parece inevitable que también habría un disenso igualmente amplio sobre lo que esto implica en la práctica. Como mínimo, serían necesarios mecanismos para dirimir desacuerdos sobre lo que se debe incluir y excluir en esta zona. Basta con pensar en los debates que cunden en Estados Unidos sobre la obligación de proporcionar seguros médicos para todos, el derecho al aborto, o el grado de responsabilidad penal en adolescentes, cónyuges golpeados, y en quienes padecen discapacidades mentales, para recordar que existen límites nítidos en el consenso traslapado en lo que se refiere al alcance de los derechos y responsabilidades individuales.

Además, si se adopta una variante del ideal del trabajo con base en lo "político, y no metafísico", muy probablemente surgirán preguntas respecto a su inevitable conflicto con otros valores de la justicia. Si se quiere que los derechos del ideal del trabajo humano no tengan un *status* natural o poderes morales especiales, entonces habrá polémicas sobre su lugar en los esquemas distributivos gobernantes que deberán lidiar con las muchas demandas que hay de recursos que escasean, desde indemnizar los efectos de la desventaja histórica, hasta apoyar causas justas en otros países, pasando por cuidar de nuestros propios enfermos y ancianos. Desarrollar un "consenso traslapado" para estas concesiones, parece aún menos probable que decidir qué incluir en la zona de derechos y responsabilidades individuales. En un mundo de escasez endémica, una vez concediendo que no existe un modelo teológico incontrovertible ni un cálculo de contribución del que puedan desprenderse científicamente mandatos distributivos correctos, no queda otra que aceptar la primacía de la política en lo que se refiere a ar-

gumentos acerca de la justicia distributiva. Este tema será el núcleo del capítulo 7. Pero primero pasaré a una consideración de los autores que sugieren, en lugar de reconciliar y elaborar el doble objetivo ilustracionista de la ciencia y los derechos individuales, abandonarlos completamente.

6. POLÍTICA ANTI-ILUSTRACIÓN

Toda corriente tiene su resaca, y sería sorprendente que los proyectos políticos de la Ilustración no hubieran producido oponentes acérrimos. De los diversos movimientos antediluvianos que Christopher Hill describe en *El mundo trastornado,* los luditas destructores de máquinas y los anarco-sindicalistas seguidores de Pierre-Joseph Proudhon en el siglo XIX, a los opositores de los progresistas estadounidenses como Reinhold Niebuhr (cuya historia ha sido narrada a plenitud por Christopher Lasch) y los Verdes y otros grupos ambientalistas de nuestra era, el proyecto político ilustracionista siempre ha tenido sus detractores. A veces motivados por la religión, otras veces seculares, estos detractores no creen que el progreso basado en la ciencia signifique más libertad individual o mejorar la condición humana. Para ellos, la fe de la Ilustración en el progreso científico es un peligroso espejismo; afirman contra esto la necesidad de aceptar límites preexistentes, y la adopción de sistemas y patrones políticos de conducta que han sido heredados por generaciones, e incluso por siglos.[1]

[1] Ver Christopher Hill, *The World Turned Upside Down* (Londres: Temple Smith, 1972); Malcolm Thomis, *The Luddites: Machine-Breaking in Regency England* (Newton Abbot, England: David & Charles, 1970); George Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon: A Biography* (Nueva York: Black Rose Books, 1987); Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and its Critics* (Nueva York: Norton, 1991); Thomas Poguntke, *Alternative Politics: the German Green Party* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1993).

6.1. La perspectiva burkeana

El gigante filosófico del anti-ilustracionismo fue el irlandés Edmund Burke (1729-1797). Aunque criado como protestante, su madre fue católica, como también lo pudo haber sido su padre.[2] En cualquier caso, su sensibilidad fue netamente católica, con la creencia de que la autoridad de la tradición está en el núcleo de la práctica del cristianismo. Esto en marcado contraste con el ideal del trabajo lockeano, con su énfasis sobre la soberanía de la relación subjetiva con Dios de cada individuo, y su concepción de los humanos como dioses en miniatura en tanto no contravengan las restricciones del derecho natural. Esta concepción difiere en lo fundamental del desprecio que demuestra Burke por cualquier forma de igualitarismo, que le parecía una doctrina profundamente contraria a todas las evidencias de la naturaleza y la historia. Además, la idea de que los seres humanos podían concebir y crear un mundo social a partir de la pura invención le parecía una peligrosa ambición, que llegó a su apoteosis en el evento más traumático de su vida: la Revolución Francesa. Su predicción, hecha mucho antes de que cundiera el terror jacobino a partir de 1790, de que la revolución tendría consecuencias funestas lo hizo salir del anonimato político, convirtiéndolo para el resto de su vida en algo que podría considerarse una celebridad, además de comentarista político.

Para Burke, los proyectos de la perfectibilidad humana están destinados a fracasar, probablemente de modo desastroso. Adoptar la doctrina de la caída significaba reconocer y aceptar las imperfecciones del mundo. También significaba comprender que, aunque las instituciones heredadas contienen mucho que es maligno, no hay razón para pensar que abolirlas significaría tener instituciones mejores. Hostil al pensamiento

[2] Ver la "Nota biográfica" en las reflexiones de Burke sobre la Revolución Francesa (Harmondsworth: Penguin, 1969), p. 77.

arquitectónico en todas sus formas, Burke pensaba que conservar un mundo heredado imperfecto, producto de las peores imperfecciones de las que son capaces los seres humanos, es cuestión de los líderes políticos, de ahí su énfasis en preservar la tradición. Antipopulista hasta la médula, despreció la noción de que "la constitución de un reino es un problema de aritmética".[3] Cobró fama al proponer la doctrina de que un miembro del Parlamento, como lo fue durante buena parte de su vida, está obligado con los demás parlamentarios a no sacrificar su juicio para que éste se conforme a sus opiniones. No le impresionaba la capacidad del raciocinio humano para comprender gran cosa, por no hablar de modificar el mundo de acuerdo con los deseos particulares de una generación. Consideraba a la condición humana como inherentemente opaca, y nunca dudó que la claridad y nitidez de entendimiento tan buscadas por los pensadores racionalistas y neoclásicos de su era no fue más que una quimera.

Muchas veces se considera reaccionaria a la perspectiva burkeana, pero esto es un error. Si Burke se opuso a la Revolución Francesa, fue porque sus líderes querían acabar con todo y comenzar de nuevo. Estos proyectos le parecían destinados al fracaso, y detestaba las doctrinas abstractas de los derechos humanos en las que buscaban legitimación. Sin embargo, estaba comprometido con la importancia de proteger a los derechos y libertades heredados de ser coartados. Insistió en que:

> De la Carta Magna a la Declaración de Derechos, la política uniforme de nuestra constitución ha sido la de estipular y asegurar nuestras capacidades, como un *legado implícito* derivado de nuestros antepasados, y a ser transmitidos para nuestra posteridad; como un patrimonio que pertenece especialmente al pueblo de este reino, sin hacer referencia alguna a derechos generales o previos... Tenemos una corona heredable, títulos nobiliarios heredables, y un parlamento y un pueblo que han

[3] *Ibid.*, p. 141.

heredado privilegios, franquicias y libertades, de un largo linaje de ancestros.[4]

Burke se mostraba más que dispuesto a apoyar la acción política, e incluso la acción política revolucionaria, para preservar estos derechos y libertades hereditarios si consideraba que estos estaban amenazados, como aceptó que lo habían estado en 1688. Se manifestó a favor de la revolución estadounidense y apoyó la emancipación católica y otras reformas políticas en Irlanda, país en el que, a su parecer, la elite política protestante había oprimido a la mayoría católica, violando sus libertades tradicionales. No se opuso a la idea de que la política se halle arraigada en un contrato social, pero fue famoso cuando la describió como una "sociedad no sólo entre los vivos, sino entre quienes viven, quienes están muertos, y quienes aún no nacen". El contrato que prevalece en cualquier estado y en cualquier momento, "no es más que una cláusula del gran contrato primigenio de la sociedad eterna".[5]

Para Burke, la moral estaba arraigada en la eterna universalidad de la fe cristiana, pero consideraba que las libertades y derechos políticos eran frágiles creaciones civiles, el trabajo de muchas generaciones. Las consideraba como entes bajo la constante amenaza de muchas fuerzas, entre ellas los elocuentes intelectuales convencidos de que tenían la clave del progreso social. Burke se habría mostrado especialmente desconfiado de la idea marxista de una vanguardia ideológica comprometida con el proyecto de la liberación humana. Le parecía especialmente amenazante la habilidad no limitada por la propiedad, puesto que necesitaba una masiva sobrerepresentación de las clases pudientes en el Parlamento. "Siendo la habilidad un principio vigoroso y activo", argumentaba, "y siendo la propiedad torpe, inerte y tímida, nunca puede estar a salvo de las

[4] *Ibid.*, p. 119.
[5] *Ibid.*, pp. 194-95.

invasiones de la habilidad, a menos que predomine entre los representantes fuera de toda proporción".[6] El totalitarismo estalinista le habría parecido la predecible consumación de la revolución marxista, y no una perversión como lo han afirmado muchos neomarxistas desde León Trotsky (1879-1940). Pero su propensión a la revolución no habría atribulado tanto a Burke como su creencia en su capacidad para arrasar con sistemas sociales y políticos heredados, e idear reemplazos superiores. Dado que consideraba inasequibles los conocimientos necesarios para esto, quienes afirmaban tenerlos debían ser charlatanes, dementes, o ambos.

6.2. CONTRA LA CIENCIA ILUSTRACIONISTA

La perspectiva de Burke no es una teoría; sin embargo, lo que sus proponentes tienen en común no es la política de Burke, ni de ningún otro. Al igual que los pensadores iusnaturalistas e ilustracionistas, hay críticos de la ilustración a lo largo de todo el espectro político, sean anarquistas, feministas, pragmáticos, liberales, socialdemócratas e incluso conservadores tradicionalistas como Burke mismo. Algunos son retrógradas, como Rousseau en la época de Burke y Alasdair MacIntyre en la nuestra, en el sentido de que desharían la Ilustración si pudieran.[7] Algunos están orientados al futuro, como Friedrich

[6] *Ibid.*, p. 140.

[7] Burke no mostró otra cosa que desprecio por Rousseau, a quien consideraba vano e inescrupuloso, y le escandalizaba su negativa a reconocer cualquier obligación no elegida. Burke habría considerado a Rousseau como meramente patético si no le hubieran atraído los revolucionarios franceses. Ver su furibunda denuncia de Rousseau en la "Carta a un miembro de la Asamblea Nacional" de 1791, en *The Works of the Right Honourable Edmund Burke* (Londres: F. & C. Rivington, 1803), vol. 6, pp. 1-68. En su *Primer discurso: sobre las artes y ciencias*, en Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, ed. Roger Masters (Nueva York: St. Martin's Press, 1964 [1750]) se articulan con más plenitud los sentimientos antimodernistas de Rousseau.

Wilhelm Nietzsche, Richard Rorty y Jean-François Lyotard. Cada uno a su modo, nos instan a ir más allá de las preocupaciones y, a su parecer, de las limitaciones del ilustracionismo. Sean antimodernos o posmodernos, de derecha o izquierda, estos pensadores comparten con Burke una profunda antipatía hacia sus pretensiones científicas.

Para nuestros propósitos, vale la pena recordar la distinción entre la Ilustración temprana y la madura que ya hemos discutido en §1.1.2, porque casi todas las versiones del ataque anti-ilustracionista contra la ciencia cobran mucho más sentido como críticas de la Ilustración temprana que de su versión madura. Por ejemplo, el brillante ataque que hace Rorty en *"La filosofía y el espejo de la naturaleza"* tiene como blanco principal el proyecto cartesiano-kantiano que giraba alrededor de alcanzar la certidumbre indubitable. Según Rorty, es fundamentalmente erróneo pensar en el conocimiento como algo que presenta un "problema", y para el que debemos tener una teoría. La obsesión con las cuestiones fundamentales, argumenta, se inicia cuando Descartes "inventa" la mente, su "aglutinación de creencias y sensaciones en ideas lockeanas" que conformaron un campo de investigación aparentemente más fundamental que el que preocupaba a los antiguos, un campo "en el que era posible la certidumbre, en contraposición a la mera opinión". Este proyecto, que finalmente terminó llamándose "epistemología", giró alrededor del objetivo de Kant de colocar a la filosofía en el camino seguro de una ciencia. Para Rorty, Kant fue aún más lejos, adoptando la idea de que la filosofía debía convertirse en la reina de las ciencias. Convirtió el estudio de los fundamentos del conocimiento en un proyecto no empírico, una cuestión de "reflexión de salón, independiente de los descubrimientos fisiológicos y capaz de producir verdades necesarias". De este modo buscó reconciliar el aserto cartesiano de que sólo podemos tener certidumbre de nuestras propias ideas, con la realidad de que

al parecer no dudamos de muchas cosas que están fuera de ese reino.[8]

6.3. ¿RECHAZO DE LA ILUSTRACIÓN TEMPRANA O MADURA?

Rorty y otros posmodernistas pasan demasiado rápidamente de su aplastante crítica de la obsesión ilustracionista temprana con la certidumbre fundamental, a un abandono tajante de la idea de que la ciencia puede y debe aspirar a obtener la verdad de modo más confiable que la opinión, la convención, las supersticiones o la tradición. Con una fuerte influencia de los escritos tardíos de Ludwig Wittgenstein, Rorty adopta la idea de que la verdad no es más que adherirse a las reglas de un juego de lenguaje, las normas y convenciones que hemos aceptado.[9] Así, Rorty define la verdad en términos de consenso social, y la "solidaridad" y racionalidad como "civilidad", el resultado de un acuerdo conversacional. Piensa que deberíamos sustituir la filosofía por la hermenéutica, bastándonos con un discurso interpretativo que "mantiene en marcha la conversación".[10] Como sería predecible, su perspectiva ha causado acusaciones de relativismo, que Rorty tiende a esquivar lúdicamente, sin confrontarlas seriamente. Nos confía que cuando el escéptico pide criterios con los que podemos decir que una respuesta es mejor que otra, sólo revela su incapacidad para ir más allá de las expectativas intrínsecas del proyecto ilustracionista. Pero Rorty también examina cuestiones sobre profundos desacuerdos al interior de varias culturas, y que desafían el intento de

[8] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979), pp. 136-64.

[9] Ver Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations.* (Oxford: Blackwell, 1953)

[10] Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 136, and "Postmodernist bourgeois liberalism", *The Journal of Philosophy*, vol. 80, núm. 10 (1983), pp. 583-89.

fundamentar la verdad en consensos y "solidaridad". No ofrece respuestas a la pregunta de cómo, según su explicación, podemos decir algo en contra de odiosas prácticas ajenas, sean mutilaciones rituales o genocidio, excepto que entran en conflicto con nuestra concepción de mundo.[11] En vez de ello bromea, a suficiente altitud para evitar cuestiones polémicas, que no es necesario preocuparnos por "los fundamentos de la normatividad, la imposibilidad de la justicia, o la infinita distancia que nos separa uno de otro". Para poder "lograr nuestro país", podemos "prescindir tanto de la religión como de la filosofía, y tratar de resolver lo que Dewey llamaba 'problemas del hombre'".[12]

Para nuestros propósitos, baste hacer notar que Rorty combina el abandono de la búsqueda de la certidumbre fundamental con abandonar, sin más, la perspectiva científica. Existen muchas concepciones falibilistas creíbles que llenan el vacío entre afirmar la certidumbre indubitable de todo lo que la ciencia produce, y considerarla una mera serie de convenciones que simplemente heredamos, no mejor y no peor que tantas otras. Ciertamente, y como vimos en capítulos anteriores, adoptar el falibilismo es el sello característico de la conciencia cientificista de la Ilustración madura. Esto descansa sobre una postura inherentemente crítica de cualquier afirmación putativa de conocimientos. Implica reconocer que aún teniendo las mejores evidencias de que *x* es correcto, siempre existe la posibilidad de estar equivocados y que, si las investigaciones en el futuro demuestran que lo estamos, se debe a que el mundo opera de modo distinto a lo que pensamos en el presente. Según esta concepción, la ciencia progresa no por dar más certidumbre al conocimiento, sino por producir más conocimientos. Reconocer que siempre pueden ser corregidos es una marca de la superioridad de la ciencia ante la opinión, las convenciones,

[11] Ver mi *Political Criticism* (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 36-53; y Richard Rorty, *Achieving Our Country* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), pp. 27-29, 34-35, 96-97.

[12] Rorty, Achieving Our Country, p. 96-97.

supersticiones y tradiciones, y no de su equivalencia a éstas. Ciertamente, y como lo observó Max Weber (1864-1920), parte de lo que diferencia a los científicos de los practicantes de otras formas de actividad intelectual, es que hasta los mejores científicos esperan que su obra sea rebasada.[13]

Cuando intenta capturar para el bando posmodernista a pensadores pragmatistas como Dewey, queda bien ilustrada la incapacidad de Rorty de percibir el terreno medio entre las concepciones temprana y madura de la Ilustración. Es cierto que Dewey no tenía en alta estima la búsqueda de la certidumbre fundamental, y concordaba plenamente con Rorty en que una disciplina epistemológica de introspectiva reflexión de salón no puede alcanzar la comprensión de los fundamentos del conocimiento buscada por sus proponentes, de Descartes a Kant. Pero su perspectiva difiere de Rorty en dos aspectos pertinentes. Primero, no era adverso a pensar en preguntas fundamentales, siempre y cuando esto tuviera lugar en el contexto de intentar comprender problemas concretos en particular. "Es mejor para la filosofía errar al participar activamente en las luchas y cuestiones vivas de su época, que mantener una impecabilidad inmune y monástica".[14] Nada hay en esta concepción que implique abjurar a las preocupaciones por cuestiones de segundo orden. Por ejemplo, un argumento que parte de si alguien es consciente o no de sus intereses en una situación particular, podría convertirse en un argumento sobre lo que significa ser consciente de un interés, y luego en uno acerca de lo que es el conocimiento en sí. Al igual que Rorty, Dewey se resiste totalmente a la idea de tener que desarrollar una férrea teoría de lo que es el conocimiento antes de entrar en tales

[13] Max Weber, "La ciencia como una vocación", conferencia pronunciada en la Universidad de Munich, en 1918, en H. H. Gerth y C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology* (Nueva York: Oxford University Press, 1946), pp. 135-36.

[14] John Dewey, *Characters and Events: Popular Essays in Social and Political Philosophy* (Nueva York: Henry Holt, 1929), vol. I, p. iii.

cuestiones. Pero a diferencia de Rorty, Dewey piensa que debemos tener la disposición a repensar críticamente nuestros más básicos compromisos, si esto se hace necesario para resolver problemas particulares.

Segundo, Dewey piensa que el progreso es posible, tanto en la ciencia como en la política, conforme los conocimientos avanzan. Su concepción era evolucionista, en términos de que se descartan las concepciones menos adecuadas conforme se desarrollan otras más idóneas para la experiencia humana. Ciertamente, y en retrospectiva, se podría decir que la fe de Dewey en las posibilidades del progreso científico en la política pecaba de ingenuidad. Considérese su aserto de 1929, cuando lamentaba que la actitud de entonces hacia problemas sociales como el crimen "recordaba la forma en que se concebía y manejaba a las enfermedades", cuando se pensaba que obedecían a causas morales. La posibilidad de "tratamientos efectivos" se inició en cuanto se consideró que las enfermedades tenían "un origen intrínseco en las interacciones del organismo con su entorno natural"; del mismo modo, deberíamos buscar soluciones técnicas para las causas de la criminalidad:

> Apenas comenzamos a pensar en la criminalidad como una manifestación igualmente intrínseca de las interacciones de un individuo con el entorno social. Al respecto, y respecto a muchos otros males, insistimos en pensar y actuar en términos "morales" pre-científicos. Esta concepción pre-científica del "mal" es probablemente la más grande barrera que imponemos a la verdadera reforma.[15]

Los debates contemporáneos sobre la politización del crimen y el castigo sugieren que la esperanza de Dewey está en el peor de los desamparos. La recurrente hostilidad contra la rehabilitación como meta del sistema penal, a favor de ideas

[15] John Dewey, *Individualism Old and New* (Nueva York: Capricorn Books, 1962 [1929]), p. 164.

con más carga moral como la retribución, el activismo de grupos interesados que desean beneficiarse con la expansión de la industria carcelaria, utilizar la criminalización de drogas utilizadas por minorías para que éstas sean satanizadas y controladas, y otros beneficios políticos de ser "fuerte contra el crimen", se combinan para sugerir que falta mucho tiempo para que se tome en serio la esperanza de Dewey de igualar las causas de la criminalidad con enfermedades.[16] Ciertamente, el ejemplo del debate sobre el SIDA durante los años ochenta y noventa en Estados Unidos revela con demasiada claridad que no puede decirse que hayamos dejado atrás la idea de que las enfermedades obedecen a causas morales.

Por incurablemente optimista que parezca, es evidente en la concepción de Dewey del impacto que podría tener la ciencia sobre las políticas públicas que, aunque falibilista, los conocimientos científicos podían y debían resultar en mejoras de las cuestiones humanas, puesto que desplazó al moralismo y la superstición ciega como base de la interacción humana. Al respecto, indudablemente se muestra como pensador ilustracionista, cuyas aspiraciones tienen más en común con

[16] Sobre el aumento de la hostilidad hacia las concepciones de rehabilitación en la penalización en la última parte del siglo XX, ver Francis A. Alien, *The Borderland of Criminal Justice* (Chicago: University of Chicago Press, 1964). Sobre el papel jugado por el cabildeo de grupos de interesados para sentencias más severas, ver Edwin Bender, "Private prisons, politics, and profits", National Institute on Money in State Politics (julio de 2000, documento mimeografiado), disponible en *www.followthemoney.org/issues/private_prison/private_prison,html*; y Eric Blumenson y Eva Nilsen, "Policing for profit", *University of Chicago Law Review*, vol. 65 (1998), pp. 35-114. Acerca de la relación de la guerra contra las drogas y la discriminación racial, ver Michael Tonry, *Malign Neglect: Race, Crime, and Punishment in America* (Nueva York: Oxford University Press, 1996); y Mark Mauer, *Race to Incarcerate* (Nueva York: New Press, 1998). Sobre la politicización del delito en general, ver Stuart Scheingold, "The politics of street crime and criminal justice", en *Crime, Community, and Public Policy*, Lawrence Joseph, ed., (Chicago: University of Illinois Press, 1995), pp. 265-94.

los impulsos utilitaristas y marxistas de desplazar la política a favor de "la administración de las cosas", que con el rechazo posmodernista del proyecto ilustracionista a favor de una empresa hermenéutica basada en la aceptación de las normas que prevalecen contingentemente en una cultura. Tal y como sucedió con Mill, Dewey esperaba que el modo de pensar científico se difundiera en la sociedad, aunque sin demostrar ninguna de las ambivalencias de Mill sobre sus posibles efectos. Compartía la perspectiva burkeana de que lograr cambios sociales presentaba los desafíos de reconstruir un barco en altamar pero, a diferencia de Burke, no pensaba que el único objetivo importante era impedir que el barco se hundiera. A su parecer, debíamos aspirar no sólo a perfeccionar nuestros barcos existentes sino a construir otros mejores, que nos llevaran más rápida y cómodamente a nuevos destinos, y que en esto la ciencia era esencial.

Así, el veredicto correcto general sobre el rechazo posmodernista del fundacionalismo es que se trata de una reacción exagerada contra las excesivas pretensiones de la Ilustración temprana, y que tuvieron una duradera influencia sobre la filosofía académica, pero que nada han tenido que ver con el quehacer científico desde hace más de un siglo. Ciertamente, deberíamos mostrarnos inmediatamente suspicaces del aserto de que recurrir a otros contextos ofrece una alternativa para desarrollar fundamentos adecuados para nuestras creencias e instituciones, cuando uno de sus más lúcidos defensores asegura, al parecer sin ninguna ironía, que desea "despejar el terreno" para una concepción antifundamentos.[17] Es imposible que un arquitecto o ingeniero pueda diseñar un tipo de fundamento físico que soporte cualquier tipo de edificación, sin importar su tamaño, propósito, materiales con el que será construido, o el terreno sobre el que será construida. Pero tampoco

[17] Don Herzog, *Without Foundations: Justification in Political Theory* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), p. 27.

significa que los constructores edifiquen sin ningún tipo de cimentación, porque simplemente se derrumbarán. Los fundamentos varían, pero tienen en común la propiedad estructural de proporcionar el mejor soporte posible, considerando el terreno y el propósito del edificio.

6.4. OTRAS OBJECIONES A LA POSIBILIDAD DE UNA CIENCIA SOCIAL

Muchos de los que se niegan al posmodernismo también se muestran escépticos a una ciencia que pueda darnos conocimientos significativos sobre la política, y dan varias clases de objeciones. Hay quienes argumentan que es imposible una ciencia social porque, a diferencia de las ciencias naturales, el objeto de estudio es un artefacto del lenguaje humano, o cuando menos en una parte muy significativa.[18] Por ejemplo, J. L. Austin, un filósofo oxfordiano de mediados del siglo XX, observó que el lenguaje presenta lo que describió como una dimensión *constructiva*, de modo que basta con decir algo para crear una realidad social. Cuando un funcionario debidamente autorizado dice "ahora los pronuncio marido y mujer" en las circunstancias apropiadas, crea un nuevo hecho social. Se pueden hacer observaciones similares acerca de actos como prometer, otorgar títulos y muchas otras actividades donde decir es hacer.[19] Hay muchas opiniones sobre si todos o sólo algunos lenguajes presentan una dimensión *constructiva*, pero en cualquier caso esta dimensión del lenguaje no es por sí misma un obstáculo para estudiar científicamente el actuar humano. La cuestión no es si el mundo social es cuando menos en parte un

[18] Ver Peter Winch, *The Idea of a Social Science* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1958).

[19] Ver J. L. Austin, *Sense and Sensibilia* (Nueva York: Oxford University Press, 1964); y *How to Do Things With Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962).

artefacto de la convención lingüística (porque obviamente lo es), sino si las prácticas humanas que producen y reproducen las convenciones son suficientemente perdurables, para que podamos hacer generalizaciones válidas acerca de éstas; por ejemplo, al hablar de qué tipo de personas se casan con otras, si es más probable un divorcio cuando éste se debe exclusivamente a incompatibilidad de caracteres, y así sucesivamente. El grado en que podemos hacer tales generalizaciones no está relacionado con el hecho de que el matrimonio sea producto de las convenciones lingüísticas. Y tampoco es tema para reflexión de salón. Si tales preguntas pueden ser respondidas, será como resultado de investigaciones empíricas.[20]

Otra variante del escepticismo sobre la posibilidad de una ciencia social podría ser llamada "voluntarista". Se refiere al hecho de que el objeto de estudio incluye acciones e instituciones que dependen de seres dotados de libre albedrío. Por ejemplo, MacIntyre argumenta que esto hace imposible hacer predicciones: si nuestro albedrío es realmente libre, nuestros actos desafiarían cualquier modelo predictivo.[21] (Esto es una inversión de la concepción del siglo XVII discutida en §1.1, donde se sostiene que depender de la voluntad aumenta la confiabilidad del conocimiento, lo cual refleja el desplazamiento de la Ilustración madura de una perspectiva introspectiva a otra experimental de las ciencias humanas). Puesto que

[20] Ver Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science* (Sussex: Harvester and Humanities, 1978); y *The Possibility of Naturalism* (Sussex: Harvester and Humanities, 1979); Richard Miller, *Fact and Method: Explanation, Confirmation and Realism in the Natural and Social Sciences* (Princeton, N.).: Princeton University Press, 1987); Ian Shapiro y Alexander Wendt, "The difference that realism makes: Social science and the politics of consent", *Politics and Society*, vol. 20, núm. 2 (junio de 1992), pp. 197-224; y Alexander Wendt e Ian Shapiro, "The false promise of realist social theory", en Kristen Monroe ed., *Empirical Political Theory* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 166-87.

[21] Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2ª edición (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), pp. 88-108.

ahora se piensa que la predicción es una de las principales maneras de probar científicamente una hipótesis, la posibilidad de una ciencia social parece perennemente amenazada por la existencia del libre albedrío. Pero la explicación de MacIntyre no parece más persuasiva que afirmar la imposibilidad de estudiar científicamente el mundo social, porque el objeto de estudio implica instituciones y prácticas que son artefactos de la convención lingüística. Que los seres humanos tengamos libre albedrío es a fin de cuentas una cuestión empírica pero, suponiendo para nuestros propósitos presentes que lo tenemos, esto no significa que no se puedan desarrollar generalizaciones probabilísticas de las condiciones en que podrían comportarse más de un modo que de otro. Esto supone que podríamos comportarnos de forma similar en circunstancias iguales, lo cual puede o no ser verdad, pero la posibilidad de ser verdad no implica necesariamente negar la existencia del libre albedrío. Decir que alguien tomará la decisión *x* en la circunstancia *q* no significa que nunca elegirá no-*x* o que, si elige no-*x*, sea *ex ante* más improbable que elegir *x*. En cualquier caso, la ciencia más efectiva no procede haciendo predicciones sobre puntos, sino sobre patrones de resultados. Siempre habrá puntos aislados y términos de error, y la mejor teoría los minimiza frente a las alternativas que hay.

¿Dónde nos deja esto? Por una parte, las diversas críticas posmodernistas, convencionalistas y voluntaristas han sido exageradamente consideradas como ataques frontales contra la posibilidad de una ciencia humana. Podemos rechazar la peculiar amalgama de ambiciones trascendentales y argumentos deductivos que preocupaban a las figuras centrales de la Ilustración temprana, así como los ataques interpretacionistas y de libre albedrío contra la viabilidad de la ciencia social. Esto nos deja en la libertad de afirmar una concepción empírica y falibilista de las ciencias sociales que no las diferencia esencialmente de las ciencias naturales. Ciertamente, hay muchos desacuerdos entre los pensadores de la Ilustración madura, sean

empiristas, positivistas, pragmáticos o realistas que no deben ser soslayados o minimizados.[22] Pero los adherentes de estas escuelas tienen en común que la ciencia es un proyecto esencialmente empírico, que avanza rechazando teorías infructuosas, que todas las afirmaciones del conocimiento son corregibles y, por lo mismo, provisionales, y que el conocimiento confiable del mundo humano no es en principio menos asequible a la ciencia que los conocimientos sobre el mundo no humano.

Por otra parte, en los dos últimos siglos el expediente de logros en las ciencias humanas en general, y en las ciencias políticas en particular, es difícilmente deslumbrante, ya sea tomados por sus propios méritos o evaluados a la luz de los asombrosos avances de las ciencias naturales. Ciertamente Bentham, Marx y Dewey fueron, cada uno desde su propia perspectiva, demasiado optimistas sobre la posibilidad de que los avances científicos hicieran obsoleta la polémica política. En la misma línea, Mill se preocupó innecesariamente de que el avance del conocimiento produjera tanto acuerdo que ya nadie aguzaría su inteligencia mediante la disputa, convirtiéndose en rebaños de mediocridades, y listos para el adoctrinamiento. Las religiones e ideologías se han demostrado como rasgos muchísimo más poderosos y perdurables de la política contemporánea de lo que estos teóricos habrían imaginado, por no hablar de comentadores posteriores que predijeron una convergencia de las ideologías del mundo en un solo conjunto de valores liberales y democráticos conforme avanzara la modernización, o que habríamos llegado, justo antes de los movimientos estudiantiles radicales de los años sesenta y el resurgimiento conservador de los ochenta y noventa, al "fin de la ideología".[23] En la política persisten las ideologías y religio-

[22] Ver mi *Political Criticism*, pp. 232-42, así como las obras citadas en la nota 20 de este mismo capítulo para una exploración de sus diferencias.

[23] Daniel Bell, *The End of Ideology: The Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1960). Sobre las predicciones de convergencia de la teoría de la modernización, ver Seymour Martin Lipset, *Political*

nes, a veces en tensión con la ciencia, a veces conviviendo con ésta, en parte por la forma en que facilitan la competencia por el poder en las democracias. Se trata de un proceso que aún no se comprende bien, pero pocos científicos sociales tienen la esperanza (o el temor, dependiendo de su punto de vista) de que estas fuerzas estén a punto de hacerse obsoletas en la política.

Más aún, muchas veces se ha observado que los científicos políticos pueden equivocarse bochornosamente en sus estudios. El más dramático de los ejemplos recientes es el colapso del comunismo, que tomó más por sorpresa a la disciplina de las ciencias políticas que al resto del mundo, y que aún no ha sido explicado de forma que reivindique, tras el hecho, alguna teoría en particular. Pero fracasos de este tipo, sin importar cuán dramáticos o trascendentales sean, poco nos dicen sobre la calidad de cualquier ciencia, porque siempre hay eventos que ninguna ciencia predijo, o fenómenos que les son inexplicables. Tanto en las ciencias como en los seres humanos, si nos centramos más en lo que no hacen que en lo que sí pueden hacer, lo más probable es que nos decepcionen. La actitud más justa hacia la ciencia política sería no preguntar dónde se ha equivocado, sino cuáles han sido sus aciertos.

Concediendo esto, es difícil hallar una imponente serie de logros que los científicos sociales puedan señalar a su favor. Por ejemplo, luego del colapso del comunismo y la ola de transiciones democráticas en África y América Latina, muchos países se avocaron a redactar nuevas constituciones. Pero muy pronto se hizo dolorosamente obvio que no existe una reserva ya establecida de conocimientos en la disciplina de las mejores disposiciones democráticas constitucionales, o siquiera

---

Man: The Social Bases of Politics (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981 [1960]), pp. 82-83; y David Apter, *The Politics of Modernization* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), pp. 313-56. Para una versión reciente de la idea de que la política ideologica alcanzó su fin luego del colapso del comunismo, ver Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Nueva York: Avon Books, 1993).

de las posibles consecuencias de adoptar diferentes sistemas institucionales.[24] Aún en los terrenos más sofisticados de la ciencia política, no hay réditos que hagan festejar la inversión intelectual que se hizo. Por ejemplo, el enorme compromiso disciplinario de adaptar modelos económicos de actores racionales al estudio de la política, aún no ha rendido avances que puedan considerarse significativos.[25] Ocurre similarmente con la inversión de varias décadas hecha en el pronóstico de elecciones en la política estadounidense, con una deficiente proporción de éxito con sus ajustes de curvas *post-hoc* y justificaciones de los fracasos.[26] Fallas similares están asociadas con los estudios de las relaciones internacionales para explicar la incidencia de conflictos, recurriendo a modelos de opción estratégica y gigantescas series de datos empíricos sobre los correlatos de la guerra.[27] Aun si no buscamos las fallas, ¿dónde podemos ubicar los éxitos?

[24] Para un heroico intento de destilar los conocimientos acumulados en la literatura al momento de la transición sudafricana, ver el estudio en tres volúmenes compilado por la Comisión Jurídica de Sudáfrica, *Report on Constitutional Models* Project 77 (Pretoria: South African Government Printer, 1991).

[25] Ver Donald Green e Ian Shapiro, *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1994); y Jeffrey Friedman, ed., *The Rational Choice Controversy: Economic Models of Politics Reconsidered* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1996).

[26] Para una serie de autopsias de los modelos fallidos para el pronóstico de elecciones, a la luz de la elección presidencial de 2000 en Estados Unidos, ver *P.S.: Political Science and Politics*, vol. 34, núm. I (marzo de 2001), pp. 9-44.

[27] Acerca de la aplicación de los modelos de decisión racional al estudio de las relaciones internacionales, ver Stephen Walt, "Rigor or Rigor Mortis?: Rational Choice and Security Studies", *International Security*, vol. 23, núm. 4 (primavera de 1999), pp. 5-48; y Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics* (Nueva York: Cambridge University Press, 1999), pp. 113-38, 313-43. Sobre las dificultades con los correlatos de los estudios empíricos de la guerra, ver Donald Green, Soo Yeon Kim y David Yoon, "Dirty pool", *International Organization*, vol. 55 (2001), pp. 441-68.

Pero las críticas implícitas aquí son demasiado severas. La ciencia política no ha producido teorías asombrosamente predictivas, pero en numerosas formas ha añadido sistemáticamente a nuestro conocimiento de la política, en parte mejorando nuestra comprensión descriptiva del mundo político, en parte acabando con estereotipos y malas teorías, y en parte revelando cuáles son los tipos de fenómenos políticos que requieren o no explicaciones generales. Muchas veces se ha dicho que la ausencia de una tradición socialista en los Estados Unidos se debe a una falta de jerarquías arraigadas para reaccionar en su contra, como las que había en Europa, por lo que el igualitarismo formal y social estadounidense impidió demandas igualitarias más radicales. Esta ortodoxia se inició con Tocqueville, pero se convirtió en lugar común cuando Louis Hartz la reformuló en 1955.[28] Pero como Rogers Smith lo demostró decisivamente en *Ideales cívicos,* se apoya en una falsedad descriptiva. Durante toda la historia estadounidense han existido jerarquías explícitas basadas en razas, etnias y géneros, cuyos efectos siguen perdurando.[29] Corregir conceptos erróneos de este tipo es por sí mismo un avance en el estudio de la política.

Obtener un dominio más informado de la realidad política ha desplazado otras arraigadas ortodoxias en el estudio de la política. Para tomar otro ejemplo, muchas veces se ha dicho que la democracia conlleva un costo económico, causado por avances ineficientes en la economía, articulados a través del sistema político. Esto se atribuye a varias causas, desde que los votantes exigen programas gubernamentales poco compatibles con el crecimiento económico, a ineficiencias provocadas por políticas de camarillas en legislaturas democráticas, pasando por funcionarios colocados en lugares estratégicos que buscan

[28] Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (Nueva York: Harcourt Brace & World, 1955).

[29] Rogers Smith: *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in U.S. History* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1995).

beneficios y que las presiones a gastar ejercidas sobre los gobiernos democráticos son inherentemente inflacionarias. Pero a partir de la obra de Adam Przeworski y otros, queda claro que las democracias no crecen más lentamente que los regímenes no democráticos, por lo que no existe un costo económico de las democracias que deba ser explicado.[30] Otros hallazgos atañen a creencias muy arraigadas sobre la importancia de las declaraciones de derechos y los tribunales constitucionales que los interpretan. A pesar de que muchos abogados constitucionalistas y asesores de los arquitectos de las nuevas democracias piensan lo contrario, veremos en §7.2.2 que las mejores evidencias nos están sugiriendo que estos artilugios institucionales no tienen efecto, por encima de los efectos de la democracia en general, sobre el aseguramiento de protecciones institucionales para los derechos humanos.

Si bien los descubrimientos de este tipo jamás conformarán una fascinante teoría política, también es cierto que aportan apreciablemente a nuestro acervo de conocimientos sobre el tema. Ciertamente, hasta los fracasos de la ciencia política pueden hacer este tipo de aportaciones. Por ejemplo, generaciones de académicos han teorizado sobre las condiciones en las que surgen las democracias. Tocqueville alegaba que son producto de características igualitarias.[31] Para Seymour Martín Lipset, son un producto secundario de la modernización.[32] Barrington Moore identificó el surgimiento de una burguesía como elemento crucial, en tanto que Evelyne Huber, Dietrich

[30] Adam Przeworski, Michael E. Alvarez, Jose Antonio Cheibub y Fernando Limongi, *Democracy and Development: Political Institutions and Well-being in the World 1950-1990* (Nueva York: Cambridge University Press, 2000), pp. 142-75.

[31] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, J. P. Mayer, ed., George Lawrence, trad. (Nueva York: Harper Perennial, 1966 [1832]), pp. 31-47.

[32] Seymour Martin Lipset, "Some social requisites of democracy: Economic development and political legitimacy", *American Political Science Review*, vol. 53, 1959, pp. 69-105.

Rueschemeyer y John Stephens sostienen que la presencia de una clase obrera organizada es el factor decisivo.[33] Ahora, hay que aclarar que no existe una sola ruta para la democracia y, por lo tanto, no existen generalizaciones sobre las condiciones que provocan transiciones democráticas. La democracia puede resultar de décadas de evolución gradual (Inglaterra y Estados Unidos), por imitación (India), avalanchas (gran parte de Europa Oriental en 1989), colapsos (Rusia después de 1991), imposición desde arriba (Chile), revoluciones (Portugal), acuerdos negociados (Polonia, Nicaragua y Sudáfrica) o imposición externa (Japón y Alemania Occidental).[34] En retrospectiva, esto puede no ser sorprendente. Una vez que alguien inventa una tostadora, nada nos hace pensar que otros deben pasar por el mismo proceso de invención. Algunos tal vez lo harán, otros copiarán la tostadora, otros preferirán comprarla, o recibirla como regalo, etcétera.

Descubrir los límites de la teoría explicatoria general puede ayudarnos a reenfocar más apropiadamente el proyecto de la explicación. Así, y aunque ahora sabemos que posiblemente no existe una teoría general de lo que produce una democracia, sigue pareciendo razonable tratar de generalizar sobre las condiciones en las que una democracia, una vez establecida, puede sobrevivir. Por ejemplo, los científicos políticos han discutido largamente si existen sistemas institucionales democráticos más estables que otros. Hace una generación, Juan Linz argumentó que los sistemas parlamentarios son más estables

[33] Barrington Moore, *The Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modem World* (Boston: Beacon Press, 1965), pp. 413-32; Evelyne Huber, Dietrich Rueschemeyer y John D. Stephens, *Capitalist Development and Democracy* (Oxford: Polity, 1992).

[34] Ver Adam Przeworski, *Dèmocracy and the Market* (Cambridge University Press, 1991), capítulo 1; Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman: University of Oklahoma Press, 1991), capítulo 1; e Ian Shapiro, *Democracy's Place* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), capítulo 4.

que los presidenciales.[35] Según él, los sistemas presidenciales tienden a la polarización en la cultura política y entre presidentes y legislaturas, donde el presidencialismo carece de los mecanismos parlamentarios para paliarlos. En contraste, afirmó que los sistemas parlamentarios son más estables y más capaces de lidiar con crisis de liderazgo. Las tesis de Linz han sido desafiadas por Matthew Shugart y otros, quienes diferencian entre presidencialismos más o menos estables, demostrando que los sistemas presidenciales débiles o "reactivos", como el de Estados Unidos, pueden ser tan estables como los parlamentarismos.[36] Obras académicas subsiguientes sugieren que otras características institucionales, como la presencia importante del partido presidencial en la asamblea, condiciones favorables para políticas coalicionarias, y una autoridad ejecutiva centralizada en el gobierno, podrían ser más importantes que un régimen presidencial o parlamentario. En América Latina, por ejemplo, estos factores parecen explicar las diferencias entre países institucionalmente más estables como Chile y Uruguay, y menos estables como Ecuador, Perú y la Venezuela actual.[37]

Se han hecho avances comparables para comprender la relación entre el desarrollo económico y la estabilidad demo-

[35] Ver Juan J. Linz, *The Breakdown of Democratic Regimes: Crises, Breakdown, and Reequilibration* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978); y "Presidential or Parliamentary democracy: Does it make a difference?", en *The Failure of Presidential Democracy*, Linz y Arturo Valenzuela, eds. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994).

[36] Matthew Shugart y John M. Carey, *Presidents and Assemblies: Constitutional Design and Electoral Dynamics* (Nueva York: Cambridge University Press, 1992), capítulo 3; y Matthew Shugart y Scott Mainwaring, eds., *Presidentialism and Democracy in Latin America* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 12-55.

[37] Ver Joe Foweraker, "Institutional design, party systems, and governability—Differentiating the Presidential regimes of Latin America", en *British Journal of Political Science*, vol. 28, 1998, pp. 665-70; y Cheibub y Limongi, "Parliamentarism, Presidentialism, is there a difference", documento mimeografiado, Yale University, 2000.

crática. Por ejemplo, Przeworski y otros han demostrado que aunque el nivel de desarrollo económico no necesariamente predice el advenimiento de una democracia, existe una fuerte relación entre el nivel de ingreso per cápita y la supervivencia de los regímenes democráticos. Las democracias parecen nunca morir en los países prósperos, en tanto que en los pobres son frágiles, y mucho más cuando el ingreso anual per cápita es de menos de 2 000 dólares (de 1975). Cuando el ingreso anual per cápita cae por debajo de este umbral, las democracias tienen una probabilidad de uno entre diez de desplomarse al cabo de un año. Cuando se trata de ingresos anuales per cápita de entre 2001 y 5000 dólares, esta proporción parece caer a uno entre dieciséis. Por encima de ingresos per cápita anuales de 6055, las democracias, una vez establecidas, parecen perdurar indefinidamente. Más aún, las democracias pobres parecen tener más posibilidades de sobrevivir cuando los gobiernos logran generar desarrollo y evitar crisis económicas.[38]

Estas ilustraciones deberían bastar para establecer que las fallas y limitaciones de la ciencia política no significan necesariamente que sea imposible un avance acumulativo en los conocimientos sobre la política. Los descubrimientos de los científicos políticos, al igual de los de la ciencia empírica son siempre provisionales, susceptibles de ser corregidos y modificados por futuras investigaciones, y aún nos queda una vasta distancia por recorrer para llegar a las ciencias que Bentham, Marx y Dewey buscaban, y Mill y Tocqueville temían. Es incluso dudoso que algún día llegaremos a tal punto. Por una parte, continuamente surgen nuevas preguntas en política, como resultado de circunstancias cambiantes. En nuestra propia era, la globalización, la explosión demográfica, la proliferación nuclear y el calentamiento global son ejemplos obvios, pero la vida tiene más imaginación que cualquiera de nosotros, y el

[38] Przeworski y colaboradores, *Democracy and the Market*, pp. 106-117.

siglo XXI seguramente presentará ante los seres humanos problemas políticos imposibles de anticipar.

Por otra parte, siempre habrá en política aquellos que desean beneficiarse al oscurecer la verdad y sostener ideologías incompatibles, y aún abiertamente hostiles a un compromiso con la ciencia. Weber tenía razón al insistir que una tarea primaria de los académicos de la política es enseñar a los estudiantes "a reconocer hechos 'inconvenientes', es decir, aquellos incómodos para sus opiniones partidistas". Y también hace notar que, para cualquier opinión partidista, "existen hechos extremadamente inconvenientes".[39] El compromiso con la ciencia implica resistirse a los argumentos pronunciados desde una posición de autoridad o conveniencia, y una concomitante disposición a someter cualquier aseveración a una evaluación a la luz de las mejores evidencias posibles. Muchas veces implica admitir que no tenemos la respuesta correcta, al mismo tiempo que exponer asertos espurios de quienes afirman tenerla. Renunciar a la actitud científica significa renunciar a todo esto.

Comentadores como Rorty, Lyotard y William Connolly parecen pensar que adoptar una postura anti-ilustracionista conlleva de modo natural comprometerse con las políticas izquierdistas socialdemócratas que son de su gusto. Pero nunca se ha formulado una razón por la que así deba ser. Así, y aunque Lyotard nos asegura que abandonar la "narrativa" ilustracionista no necesariamente significa quedar "reducidos

[39] Weber, "La ciencia como vocación", Gerth y Mills, *From Max Weber*, p. 147. Weber distaba de entusiasmarse por la capacidad que podrían tener los científicos de decir la verdad ante el poder, porque pensaba que la conducción de la ciencia quedaría cada vez más dominada por una gran burocracia gubernamental (lo cual resultó ser una idea demasiado apocalíptica). Subestimó el pluralismo que surgiría, particularmente en Estados Unidos, debido a investigaciones financiadas por corporaciones múltiples, fundaciones independientes y universidades privadas prósperas además del gobierno federal, por no hablar de economías a pequeña escala en ramas del conocimiento, como la tecnología de la información, que les permite resistirse a la burocratización.

a la barbarie", nunca explica por qué debemos confiar que no será así.[40] Tal vez adoptar la postura pos-Ilustración nos hará benévolamente tolerantes con las diferencias, aunque con la misma facilidad nos haría adoptar el fascismo.[41] "Si nada es verdad, entonces todo está permitido" fue el retrato secular que Nietzsche nos dio de la preocupación de Iván Karamazov.[42] Si abandonamos la idea de que todo puede suponerse como verdadero, sería difícil desarrollar criterios para juzgar que un tipo de práctica o régimen político es superior a otro. Decir esto no es establecer cuáles son los sistemas políticos más compatibles con la perspectiva de la Ilustración madura. Tampoco es decir algo sobre cómo podrían ponerse los avances en el conocimiento al servicio del progreso humano. Estos temas serán examinados en el capítulo 7. Sin embargo, sí afirma que a falta de un compromiso con alguna versión de la posibilidad de tener conocimientos genuinos sobre la política, nunca se tendrá la posibilidad de desarrollar criterios satisfactorios para evaluar la legitimidad política.

6.5. SUBORDINAR LOS DERECHOS A LA COMUNIDAD

Muchas veces, la resistencia al compromiso ilustracionista con la ciencia va de la mano con una antipatía hacia su enfoque

[40] Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), p. 41. Ver también Rorty, "Postmodernist bourgeois liberalism", *The Journal of Philosophy*, vol. 80, núm. 10, pp. 583-89; y "Thugs and theorists", *Political Theory*, vol. 15, núm. 4, pp. 564-80; y William Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), pp. 158-97; y *The Ethos of Pluralization*, pp. 75-104 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995).

[41] Para una discusión más amplia acerca de esta cuestión, ver mi *Political Criticism*, capítulo 2.

[42] Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* y *Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann (Nueva York: Vintage Books, 1967), capítulo 3, §24.

político fundamental con los derechos individuales. También esto está arraigado en una perspectiva neoburkeana. A Burke le horrorizaba que los derechos fueran considerados como la materia normativa básica de la política. A veces se dice que para Burke las obligaciones eran primero que los derechos.[43] Así fue, y en esto adoptó una versión de la concepción universal eterna del derecho natural, rechazada por Locke a favor de su teología voluntarista. Pero, lo que es más pertinente para nuestros propósitos, concibió tanto a los derechos como a las obligaciones como arraigadas en el legado de tradiciones que dan vida a las comunidades políticas. Esta concepción de la primacía de las tradiciones colectivas por sobre los derechos y obligaciones de los individuos es característica de la concepción de un mundo muchas veces llamada "comunitarista", aunque esta etiqueta queda incómoda a quienes se les aplica regularmente.

Éstos incluyen teóricos tan distintos entre sí como MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer y Will Kymlicka. De un modo u otro, todos reconocen que los sistemas de afiliación heredados son fuentes importantes, cuando no únicas, de lo que experimentamos como moralmente legítimo.[44] Estos teóricos difieren cuando consideran como el elemento más significativo a los sistemas de afiliación interna-

[43] Ver la introducción de Connor Cruise O'Brien a Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Londres: Penguin Books, 1968), pp. 9-76.

[44] Ver MacIntyre, *After Virtue*; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); y *Democracy's Discontent* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996); Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (Nueva York: Basic Books, 1983); e *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 1987), Charles Taylor, *Sources of the Self* (Harvard University Press, 1989); y Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Nueva York: Oxford University Press, 1995); y *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship* (Nueva York: Oxford University Press, 2001).

cional, las identificaciones religiosas o étnicas, u otras formas de afiliación heredada. También difieren en cuanto a si los imperativos inmersos en los sistemas de afiliación grupal siempre triunfarán sobre otras consideraciones políticas, o si a veces deberían plegarse ante otros imperativos y, de ser así, quién lo haría y de acuerdo a qué principios. A pesar de estas diferencias, comparten un compromiso común con la idea de que las comunidades en las que nacemos son fuente de los asertos políticos que reconocen y, en algunas formulaciones, incluso de su identidad como individuos. Las normas y prácticas colectivas constituyen a los individuos como los seres que son; para usar una frase de Taylor, son "las fuentes del yo". Con esto quiere expresar no sólo que las normas y prácticas colectivas son históricamente previas a cualquier individuo, sino que dan valor y significado a su vida.

Ante las diversas concepciones ilustracionistas consideradas hasta ahora, la perspectiva comunitarista difiere en dos formas. La primera, implícita en lo recién dicho, es que implica una proclividad a lo que podría llamarse teleología colectivista. Como se recordará de §5.3, las concepciones teleológicas son aquellas en las que el bien se define independientemente de lo correcto, que luego es definido para maximizar el bien. Sin embargo, no todas las concepciones teleológicas son comunitaristas, o necesariamente opuestas a los objetivos de la Ilustración. De Platón (427-347 a.C.) a Bentham y Leo Strauss (1899-1973), siempre ha habido pensadores teleológicos que piensan que el bien para los individuos puede ser discernido en el derecho natural, la naturaleza humana o el pensamiento racional. La perspectiva comunitarista es distinta, y característicamente opuesta a la Ilustración, en que sus proponentes conciben el bien como colectivamente dado, inmerso en las cambiantes tradiciones y prácticas de las comunidades políticas. Locke consideró los grupos humanos legítimos como asociaciones voluntarias, reflejando así su concepción voluntarista de la condición humana. En contraste, para los autores

con inclinaciones comunitaristas, la implicación de la elección por la idea de una asociación *voluntaria*, va en contra de lo que sucede en la realidad. Para ellos, no se puede elegir el sentido de obligación, o falta de éste, para con un grupo, del mismo modo en que no se puede elegir la propia personalidad. Incluso un "culturalista liberal" como Kymlicka, quien acepta que la libertad implica elegir entre opciones, considera importante enfatizar que "nuestra cultura social no sólo nos da estas opciones, sino que también les da significado".[45]

Esto nos lleva al otro rasgo anti-ilustracionista característico de la perspectiva comunitarista: su énfasis en las dimensiones psicológicas, por no decir emocionales, de la identificación y el compromiso, en contraposición a lo que se afirme o no que sean sus bases racionales. Aquí, la intuición es que no tiene sentido teorizar sobre derechos y obligaciones sin tomar en cuenta la manera en que los experimentamos. La que tal vez sea la articulación más explícita de esta postura está en la discusión de la crítica política entre Michael Walzer y varios intelectuales "de izquierda" durante la guerra de Argelia (1954-1962). Walzer no demuestra simpatía hacia la concepción del intelectual de Jean-Paul Sartre como un "crítico permanente", que ha cortado todos sus lazos y afiliaciones provincianos. Sartre, Simone de Beauvoir y Albert Camus concordaban en que los miembros de la comunidad argelina de los *pied noir*, o colonos franceses, estaban "históricamente equivocados" y los criticaron por esto, aunque Walzer quedó mucho más impresionado con Camus que con los otros dos. Camus se negó a desprenderse de los franceses y deshumanizarlos como hicieron Sartre y de Beauvoir. "Creo en la justicia, pero defenderé a mi madre antes que a la justicia", escribió Camus, una proposición que Walzer adapta e incorpora al rechazar como inaceptable cualquier concepción de la justicia que no deja lugar para el amor. Observa con aprobación que "Camus no toleraba a los filóso-

[45] Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 83.

fos que aman a la humanidad y desprecian a los hombres y mujeres con los que conviven". Al igual que él, Walzer rechaza la idea, tan característica entre los pensadores cosmopolitas, del desprendimiento filosófico. "Hasta los 'verdaderos intelectuales' tienen padres, amigos, lugares familiares, recuerdos cálidos", afirma. "La soledad perfecta, al igual que el heroísmo existencial, es tan sólo una idea romántica".[46]

Parte de la tesis de Walzer es que la crítica tiene más posibilidades de conmover mentes y corazones, si ésta afirma el valor de aquellos a quienes va dirigida. Pero, más que esto, sus comentarios revelan una concepción hegeliana de la psicología humana tan característica de los autores comunitaristas. Esta postura apela a la idea de que el reconocimiento de otros seres valorados es esencial para el bienestar y motivación humanos. Así, Hegel argumentaba que la esclavitud es un sistema inestable de organización social, no sólo porque el esclavo se resiste a ello, sino también porque el amo busca el reconocimiento de alguien a quien pueda considerar su igual, en tanto que el reconocimiento entre amo y esclavo es "unilateral y desigual".[47]

Esta perspectiva difiere del utilitarismo, donde se afirma que maximizamos nuestras preferencias teniendo tan solo un interés contingente, o ninguno, en las preferencias de los demás. También difiere de la concepción de referencia a los otros, y que caracteriza a los marxistas y otros discutidos en §4.2.2, donde hay una necesaria referencia a lo que poseen los demás, aunque sólo con el propósito de determinar la posición distributiva relativa de cada individuo. En contraste, en lo que llamo explicación hegeliana, se nos considera como seres que desean ser valorados por otros que nos son de importancia. Esto hace

[46] Walzer, "Commitment and social criticism: Camus's Algerian war", *Dissent* (Otoño de 1984), pp. 428-30.

[47] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, A.V. Miller, trad., (Oxford: Clarendon Press, 1977 [1807]), pp. 115-17. Ver también Alexandre Kojeve, *Introduction to the Reading of Hegel* (Nueva York: Basic Books, 1969), pp. 3-30.

que nuestros compromisos con ideales comunes sean intrínsecos a nuestro sentido del yo, y a los argumentos políticos que nos impulsan.

Cuando decimos que en la concepción comunitarista los derechos y obligaciones están subordinados a concepciones colectivas del bien, estamos afirmando que están subordinados a muchas cosas. Se concibe a una persona como aquella nacida en sistemas de normas y prácticas colectivas, de las que deriva significado y valor. Parte de estos significados y valores emana de saber que estas normas y prácticas también son aceptadas por otros que le son importantes, y para los que quiere y espera ser importante a su vez. Los lazos de unión son la identificación del individuo con el colectivo, respaldados por su necesidad de ser reconocido por otros seres importantes de la colectividad. Mientras que las diversas concepciones liberales y marxistas examinadas son individualistas, en el sentido de que la libertad o, en el caso utilitarista, la felicidad de cada individuo, conforma el fundamento moral del sistema, las perspectivas comunitaristas son holísticas en el sentido de que nuestras metas y normas son artefactos de los conceptos colectivos del bien, que nos definen como individuos y fijan nuestras expectativas de lo que podemos hacer a otros y qué esperar de ellos. Es por ello que autores como Walzer tratan a la afiliación como el bien político primario, o el más básico.[48] Podríamos decir que la alternativa comunitarista para el *cogito* cartesiano es "pertenezco, luego existo".

La perspectiva comunitarista es tan hostil a la metáfora de la *tabula rasa* implícita en los argumentos contractualistas como Burke lo fue a la Revolución Francesa. Incluso los argumentos del contrato social hipotético, discutidos en el capítulo 5, son considerados como engañosos, debido a su carácter deontológico. Los comunitaristas consideran impensable la sugerencia de que se puede especular provechosamente sobre

[48] Walzer, *Spheres of Justice*, pp. 31-63.

los derechos que podemos disfrutar, si se nos mantiene en la ignorancia de nuestras concepciones del bien (que están colectivamente dadas). A esto se debe que los oponentes de Rawls, como Sandel, objeten que se esté operando con una concepción del individuo como desarraigado, un yo absurdamente despojado de sus afiliaciones:

> La tan cacareada independencia del sujeto deontológico es una ilusión liberal. Malinterpreta la naturaleza fundamentalmente "social" del hombre, el hecho de que somos seres condicionados hasta lo más profundo. No hay puntos de exención, ni sujeto trascendental capaz de quedar fuera de la sociedad o de la experiencia. En cada momento somos quienes hemos llegado a ser, una concatenación de deseos e inclinaciones, sin nada que quede para habitar en un reino nouménico.[49]

Para Sandel, el compromiso del liberalismo deontológico con la prioridad del derecho lo hace sordo a la condición humana, sumergiéndonos en "una circunstancia que deja de ser nuestra".[50] Como lo elabora en *El descontento de la democracia*, en la idea fallida de un ser totalmente desprovisto "no puede hallar sentido en nuestra experiencia moral, puesto que le son inexplicables ciertas obligaciones morales y políticas que comúnmente reconocemos e incluso valoramos". En vez de ello, deberíamos "concebirnos como seres con una carga, ya reclamados por ciertos proyectos y compromisos".[51] Así, el yo desprovisto es objetable, principalmente porque excluye de la consideración de los derechos políticos los rasgos de la vida social, que les dan significado y propósitos.[52] En un espíritu

[49] Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*.

[50] *Ibid.*, p. 183.

[51] Sandel, *Democracy's Discontent*, pp. 13-14.

[52] Cabe hacerse notar que la crítica de Sandel falla, puesto que al hacernos preguntar a nosotros mismos qué política sobre preferencias raciales sería preferible si no supiéramos si somos blancos o negros, no nos pide

similar al llamamiento de Walzer a una política que tome en consideración los vínculos emocionales, Sandel supone que ésta debe ser vista como algo mucho más similar a un modelo familiar. Debe incluir las intimidades de nuestros lazos culturales, extendiéndolas a una teoría explícita del bien político, del que se derivarían los derechos políticos. Esto sería muy superior a las políticas entre "extraños", lo cual se presupone en la versión deontológica.[53]

6.6. DIFICULTADES CON LO QUE ESTÁ COLECTIVAMENTE DADO

Por plausibles que parezcan ser muchas de las aseveraciones comunitaristas acerca de la condición humana, no deja de haber graves dificultades que se derivarían al adoptar una política donde el derecho político quedaría subordinado a las exigencias y expectativas de una afiliación. Ya he mencionado la cuestión del desacuerdo en relación a Rorty, pero se aplica de modo más general a los autores de este bando.[54] En casi toda comunidad, o en todas ellas, existe un considerable desacuerdo sobre cómo interpretar las normas y prácticas colectivas heredadas, y qué requieren en la práctica. Basta con pensar en la variación política que hay en la tradición católica del propio MacIntyre, para reconocer que casi no hay cuestión política en su seno que no haya sido polémica. Ciertamente, la pregunta de cuáles son los mejores sistemas políticos, y por qué lo son, no admite ninguna respuesta católica definitiva. Cada católico, incluyendo la jerarquía eclesiástica, hasta los mismos papas,

también imaginar personas sin color, como lo implica su referencia al reino nouménico de Kant.

[53] Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. 11-14,183.

[54] Para una discusión más amplia de Walzer y MacIntyre al respecto, ver mi *Political Criticism*, pp. 75-88,141-65.

se ubica en diversos puntos del espectro político, no obstante su fe en las tradiciones de la Iglesia.[55]

O considérese el modelo cuasi-familiar de Sandel. Afirma que basando la política en vínculos particularistas podemos salvarnos del enfoque en los derechos y la justicia, tan apropiado para un mundo deontológico de extraños. Pero es simplemente falso que la idea de la justicia no opere en tales entidades. El niño que se sabe menos amado o valorado que sus hermanos, o la esposa maltratada, ciertamente pensará que se le ha hecho una injusticia y sus derechos fueron violados. Ciertamente se puede decir lo mismo de toda comunidad particularista, a partir de la que un comunitarista desearía modelar la política. En todas hay conflictos, intrigas y disputas acuciantes, víctimas y victimarios, miembros adaptados e inadaptados, ganadores y perdedores.

Además, muchas personas pueden beneficiarse, o perjudicarse, con las diversas interpretaciones de lo que son las tradiciones heredadas y prácticas aceptadas. Esto hace manifiesta la necesidad de procedimientos para determinar cuál es la afirmación que debe prevalecer y como dirimir desacuerdos, cuestiones en las que los autores comunitaristas mantienen un inquietante silencio. En la Iglesia católica se manejan estas cuestiones de un modo tan autoritario, que muy pocos comunitaristas lo propondrían como modelo político para el mundo moderno. En la familia también se manejan de modos autoritarios o informales. Sería ingenuo suponer que los desacuerdos,

[55] Al respecto, es interesante hacer notar que, hasta la "tercera ola" de transiciones democráticas que se inició en el mundo luego de 1984, entre científicos sociales se pensaba que el catolicismo es incompatible con la democracia. Pero muchas de las transiciones de la tercera ola ocurrieron en países predominantemente católicos, lo que reveló que esta ortodoxia era errónea. En lo que se refiere al protestantismo, judaísmo, Islam y otras grandes religiones, diversas variantes del catolicismo parecen compatibles con diferentes regímenes políticos e ideologías. Ver Samuel Huntington, "Democracy's third wave", en *Journal of Democracy*, vol. 2, núm. 2, primavera 1991, pp. 12-34.

al manejarse informalmente, se resuelven de modo siempre satisfactorio, o que alguien no sale perjudicado por la manera en que fueron manejados. Con esto no se niega que podría haber buenas razones para exigir que se cruzaran muy altos umbrales de abuso, para estar dispuestos a pagar los costos de la interferencia de terceros en instituciones como la familia o la iglesia.[56] Pero debe plantearse serias preguntas sobre el grado en que pueden darnos un modelo de gobierno en una escala mayor.

En pocas palabras, recurrir a comunidades afectivas como las iglesias o las familias como medio para hacer desaparecer desacuerdos y conflictos de interés parece una estrategia poco prometedora, si lo que se quiere es desarrollar modelos de sistemas políticos legítimos. En la medida en que sostengamos, como deberíamos hacerlo, que casi ninguna forma de interacción humana es como las asociaciones voluntarias lockeanas (formadas a voluntad, y disueltas cuando ya no sean útiles), debemos preocuparnos *más* por los mecanismos apropiados para el manejo de desacuerdos y conflictos de interés. Como lo argumenta el economista Albert Hirschman, conforme se eleva el costo de salir de alguna forma de asociación colectiva, también aumenta la importancia de asegurar que cuenten con mecanismos para influir en ésta mediante la participación o "voz".[57] Es decir, los comunitaristas no responden convincentemente al pluralismo que proporciona buena parte del ímpetu para el enfoque deontológico de Rawls. La antipatía por la solución que ofrece difícilmente evita la necesidad de manejar la realidad que identifica: los seres que deben convivir en asociaciones políticas tienen profundos conflictos de interés y desacuerdos de valores.[58]

[56] Ver Shapiro, *Democratic Justice*, pp. 64-109, para una discusión de estos umbrales, en lo que se refiere a niños, y pp. 110-42 en lo que se refiere a relaciones domésticas entre adultos.

[57] Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970).

[58] Nótese que cuando Walzer subtitula su *Spheres of Justice* como "*A*

Nótese que aún si hubiera una amplia aceptación de una concepción colectivamente dada del bien, sería razonable que se la considerara deficiente, con base en que el consenso de una persona es la hegemonía de otra. Podemos observar esto razonando a partir de lo imposible que resulta que la política se basara en un gran código familiar, dista de ser claro que esto nos acerque a un mundo que nos parecería legítimo. Considérese la cambiante postura de la mujer en los países occidentales, en los últimos ciento cincuenta años. Hasta la aprobación en Estados Unidos de la Ley de propiedades de la mujer casada en la segunda mitad del siglo XIX, una mujer debía ceder sus títulos de propiedad a su marido, una forma de perder su identidad legal en el matrimonio, arraigada en la suposición del derecho común que hacía de la mujer una propiedad de su marido. Las mujeres no pudieron votar en casi ninguna democracia universal sino hasta bien entrado el siglo XX, y padecieron varias iniquidades similares en su estado legal y bienestar. Todavía en 1950 se aceptaba en Estados Unidos que una mujer no podía negarse a cohabitar con su esposo. Esto se vio reflejado en un alegato legal concluyente contra la posibilidad de violación marital, así como en varias protecciones contra delitos penales como violencia doméstica, por no hablar de inmunidad contra entuertos conyugales, que impedía incluso emprender acciones civiles en respuesta a la violencia intrafamiliar.[59]

Defense of Pluralism and Equality" ("Una defensa del pluralismo y la igualdad"), utiliza el término pluralismo de modo idiosincrático, para expresar su aserto de que son apropiados principios de justicia distintos para distintas esferas de la vida social (atención médica a distribuirse según la necesidad, la educación como preparación para la ciudadanía democrática, etc.) y que no son reducibles a un índice único como utilidad. Sin embargo, Walzer supone (implausiblemente) que existe un acuerdo, es decir, falta de pluralismo en la sociedad, en lo que se refiere a cuál debería ser la métrica apropiada en cada esfera. Ver mi *Political Criticism*, pp. 82-85, para una discusión.

[59] Ver Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (Nueva York: Basic Books, 1989), pp. 134-69. Sobre los cambios en la ley sobre violación

Actualmente se ha mitigado gran parte de la subordinación de la mujer, mediante acciones políticas y legales concertadas, emprendidas por los movimientos feministas. Ya no se ceden los bienes en la unión matrimonial. La mujer tiene el mismo derecho al voto que el hombre, y los políticos deben defender la igualdad de la mujer, cuando menos de palabra. Los obstáculos para la participación de la mujer en la vida económica, social y política afronta un severo escrutinio en los tribunales. Prácticamente ya no existe el alegato contra la violación marital; se le considera un delito, y otras formas de violencia intrafamiliar son punibles y, muchas veces, efectivamente se castiga. La inmunidad contra entuertos conyugales prácticamente desapareció, y las mujeres ya gozan de importantes avances económicos. Si bien es cierto que siguen afrontando varias desventajas sociales y económicas, por no hablar de violencia doméstica, también debe admitirse que, en términos relativos, todo ha cambiado en grandes dimensiones.[60]

Ninguno de estos cambios habría tenido lugar si se hubiera aceptado la "vida familiar tradicional" como una especie de ideal político pos-político. Ciertamente, si en el siglo XIX se hubiera tomado en serio la noción de inspirarse en la familia como un modelo para la vida política, muy posiblemente

---

marital en Estados Unidos, ver Diana E. H. Russell, *Rape in Marriage*, segunda edición (Indiana University Press, 1990), y Rebecca M. Ryan, "The Sex Right: A Legal History of the Marital Rape Exception", *Law and Social Inquiry*, vol. 20, núm. 4 (otoño 1995), pp. 941-1001.

60 Sobre las diferencias de géneros en la participación en la fuerza de trabajo y salarios, ver Claudia Goldin, *Understanding the Gender Gap* (Nueva York: Oxford University Press, 1990), pp. 58-118. Sobre las disparidades económicas entre hombres y mujeres tras el divorcio, ver Susan Moller Okin, "Economic equality after divorce: 'Equal rights or special benefits?'" *Dissent* (verano de 1991), pp. 383-87; y Richard R. Peterson, "A re-evaluation of the economic consequences of divorce", *American Sociological Review*, vol. 61, núm. 3 (junio de 1996), pp. 528-36. Sobre violencia intrafamiliar, ver Daniel J. Sonkin, ed., *Domestic Violence on Trial: Psychological and Legal Dimensions of Family Violence* (Nueva York: Springer, 1987).

habría significado volver al patriarcado en la vida pública que Locke había atacado dos siglos antes en el *Primer tratado sobre el gobierno*. Para lograr avances fue necesario actuar a la inversa, introduciendo los principios de no dominación y los derechos a igualdad de tratamiento, que ya habían arraigado en la vida pública, a otros aspectos que hasta entonces no habían sido tocados. En pocas palabras, sugerir que sería deseable trascender el reino de los derechos modelando la política a partir de la vida familiar tradicional es poco atrayente, aún si fuera factible.

Este ejemplo subraya la realidad de que las relaciones de poder son omnipresentes en las interacciones humanas. Tal y como vimos en §4.2.3, el impulso marxista de ir más allá de la política y trascender la escasez en un futuro ideal es una quimera, y aquí podemos ver que no hay razones para suponer que existe un reino privado ideal más allá del conflicto, como tampoco existe en las tradiciones de algún pasado distante. A decir verdad, esto plantea serias dudas sobre los límites del compromiso político a todo nivel de la vida social. Existen modos más o menos plausibles de atacar este problema, pero seguramente el menos plausible de todos es afirmar que la política debería seguir el modelo de una concepción idealizada de la asociación privada, arguyendo que nos lleva más allá del reino de los derechos apropiados para "extraños".[61]

¿Y qué del otro rasgo característico de la perspectiva comunitarista, el de elevar las dimensiones de los vínculos psicológicos y emocionales al nivel del derecho político, o por encima de éste? Ciertamente se puede comprender la empatía de Walzer hacia Camus, cuando éste no se muestra dispuesto a sacrificar a su madre ante las exigencias de la justicia. Pero, ¿qué se desprende realmente de esto? Todos los días podemos leer en los periódicos acerca de situaciones donde un cónyuge, hermano o padre de familia siente la necesidad de apoyar a un familiar que

[61] Para la respuesta que doy a esta pregunta, ver *Democratic Justice*, capítulos 2-3.

ha perpetrado un crimen horrendo. No es difícil entender por qué actúan así, pero no significa que el sistema penal esté equivocado. Por conmovedoras que puedan ser tales situaciones, no hay contradicción en reconocer que el afecto por un familiar pueda ejercer una atracción más poderosa que apoyar los requisitos de la justicia; ni siquiera en pensar que algo anda mal en la persona que no actúa así. De hecho, el sistema legal admite esto en disposiciones como prohibir que se atestigüe en contra de un cónyuge. Podemos amar a quien actúa mal, sin disputar que efectivamente actuó mal. Podemos estar a su lado cuando no están a la altura de las circunstancias, sin negar que todos debemos estar a la altura de las circunstancias, o pagar el precio cuando no es así. No estamos dispuestos a dejar el sistema judicial a merced del enojo e indignación de los familiares de la víctima, sacrificando la justicia en aras de la venganza, pero no por ello los culpamos de querer vengarse, e incluso pensaríamos que algo anda mal en ellos si no fuera así. En la misma línea, tampoco deberíamos estar dispuestos a que las demandas de la justicia se desvanecieran ante el amor de familiares y amigos, aún cuando comprendamos y valoremos este amor.

Existe una versión menos personalizada de la tesis psicológica y emocional de Walzer, en vista de la sugerencia muchas veces asociada con los argumentos de Taylor, Kymlicka y otros, en el sentido de que los sistemas políticos deberían incorporar los compromisos afectivos que todos sentimos hacia nuestras comunidades. Todos queremos sentir que es legítimo pertenecer a algo, y deseamos que las entidades a las que pertenecemos sean ejemplo e imagen de las fuentes de nuestros vínculos. A esto se debe que los autores de esta tradición muestren una fuerte simpatía a las tesis del multiculturalismo. Desde su perspectiva, nada hay de sacrosanto en la nación-estado. Si un grupo étnico subnacional, una comunidad religiosa o étnica, o cualquier otra fuente colectiva de significados y valores, ejerce una poderosa atracción sobre un grupo de personas, entonces existe, cuando menos, una afirmación verdadera

de que el sistema político debería dar lugar a sus aspiraciones colectivas, incluso al punto de permitirles la secesión. Lo mismo sería verdad para un grupo étnico transnacional, como es el caso de los kurdos, quienes viven dispersos en Irak, Turquía e Irán. Muchos de ellos están más fuertemente identificados entre sí que con las naciones donde viven. ¿Para qué suprimir las aspiraciones a modificar las comunidades políticas, que reflejan y representan las comunidades de significado más importantes para nosotros?

Visto de tal modo, esta pregunta retórica parece suficientemente razonable, aunque su formulación oculta el lado sombrío de toda comunidad. El corolario de la inclusión es la exclusión, y muchas veces el deseo de asociarnos con nuestros seres queridos es parte integral del deseo de disociarnos de otros. Esto cobra un sentido crucial en la vida personal, pero en la política esto va de la mano con despojar a otros de recursos, dando lugar a ciudadanos de segunda clase, o algo peor. El sociólogo político Benedict Anderson sugiere que no necesariamente debe ser así. Distingue patriotismo de nacionalismo, afirmando que el patriotismo no se nutre del odio xenofóbico que con tanta frecuencia aparece en el nacionalismo. Podemos ser patriotas identificándonos con nuestro país y pensar que es lo mejor, sin que nos aflija que otros sientan lo mismo con sus propios países.[62]

Poner atención a esta diferencia entre patriotismo y nacionalismo marca las dificultades asociadas con pensar en las comunidades políticas a partir de modelos familiares o afectivos. Podemos valorar a nuestros hijos más que a los hijos ajenos, y nos parece perfectamente natural que los demás sientan lo mismo con los propios. Pero los grupos que conforman las entidades políticas difieren de las familias, puesto que sus integrantes deben ser movilizados para identificarse con

[62] Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londres: Verso, 1983), pp. 129-40.

el grupo, y mantenerse unidos ante formas competidoras de movilización potencial. Los franco-canadienses, zulúes sudafricanos y vascos españoles invariablemente siguen a líderes secesionistas en dirección de sus afiliaciones étnicas, en tanto que los líderes nacionales intentan hacerlos identificarse con la entidad política mayor. En luchas de este tipo, los empresarios políticos saben que una de las mejores maneras de movilizar y sostener la solidaridad grupal es deshumanizando a los ajenos. *Southern Politics,* de V. O. Key, es una discusión clásica de cómo se recurrió con efectividad al racismo anti-negro para conformar coaliciones políticas en el sur estadounidense.[63] Otras obras más recientes han ilustrado la deshumanización de grupos externos para conformar el *apartheid* sudafricano, y mantener durante generaciones el conflictivo *status quo* en Irlanda del Norte.[64] Quizá este fenómeno no sea tan viejo como Matusalén, pero sí tan antiguo como los griegos, famosos por describir como bárbaros a los demás pueblos.

Muchas veces, los filósofos a favor de sistemas políticos que reflejen aspiraciones grupales ignoran o subestiman una realidad: los grupos no sólo "tienen" aspiraciones políticas. Estas aspiraciones muchas veces son movilizadas, cuando menos en parte, por empresarios políticos que quieren beneficiarse de mantener los sistemas de solidaridad grupal existentes, o de disolverlos y reemplazarlos por otros. La tentación de lograr esto fomentando el odio contra los ajenos es muchas veces irresistible para los líderes, y sólo porque las asociaciones políticas no son familias. Consisten en varias coaliciones, potenciales y traslapadas, cuyos integrantes tienen intereses en parte complementarios y en parte contrarios.

63 V. O. Key, *Southern Politics in State and Nation* (Nueva York: A. A. Knopf, 1949)-

64 Ver Anthony Marx, *Making Race and Nation* (Nueva York: Cambridge University Press, 1998) sobre Sudáfrica. Para Irlanda del Norte, ver John Cash, *Identity, Ideology and Conflict: The Structuration of Politics in Northern Ireland* (Nueva York: Cambridge University Press, 1996).

Es ciertamente irónico que los defensores de las instituciones políticas, como encarnación de fuertes vínculos culturales, muestren simpatía a la tesis de la construcción social de la realidad discutida en §6.4, cuando ponen muy poca atención a las maneras en que los sistemas de vínculos culturales son creados, mantenidos y destruidos en la política real.[65] Si tuvieran esto en mayor consideración, los haría mucho más cautelosos hacia la idea de que es necesario politizar los vínculos étnicos, culturales y religiosos. Después de todo, el razonamiento que había tras la desestabilización de la iglesia luego de las guerras religiosas en los siglos XVII y XVIII fue, no que las afiliaciones religiosas carecieran de importancia, sino que eran inmensamente importantes, pero potencialmente conflictivas en modos de suma cero. Quienes sienten buena disposición a la idea de que la política debería incorporar fuertes aspiraciones grupales deberían reflexionar sobre lo destructiva que ha sido esta idea en el Medio Oriente, donde casi todos se sienten obligados a reconocer las aspiraciones políticas judías y palestinas de tener su propio Estado nacional. Este conflicto sería mucho más tratable si existiera la posibilidad de conformar un solo estado secular en toda la región, donde no hubiera un gobierno que apoyara o impidiera las prácticas religiosas. Pero cuando no se cuestionan las aspiraciones políticas de naciones a partir de concepciones religiosas y étnicas, como en este caso, ello significa el suicidio político para cualquier líder que defienda esta posibilidad. Las etnias religiosas politizadas en el Medio Oriente tal vez estén más allá de ser despolitizadas, o por lo menos ahora. Pero este ejemplo podría ser útil para quienes piensan que las formas más intensas de identidad grupal de-

[65] Para una iluminadora discusión de la movilización política de identidades grupales entre zulúes, afrikaaners y *Cape Coloureds* (personas de color, aunque sin ser negros ni blancos) en Sudáfrica antes, durante y después de la transición del *apartheid* a la democracia, ver Courtney Jung, *Then I was Black: South African Political Identities in Transition* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000).

berían tener reconocimiento político, sólo por ser importantes para algunos.

Y esto, por no hablar de la posibilidad de la dominación interna. Como lo sugiere mi anterior discusión sobre la historia del patriarcado, los vínculos pueden ser más o menos benignos. Fórmulas como "los estadounidenses creen", o "el pueblo judío debe mantenerse unido" pueden ser intentos de movilizar el apoyo grupal ante un grupo externo, pero también pueden operar suprimiendo el disenso y la oposición interna. Pueden ser menos amenazantes que arrastrar a alguien para comparecer ante un Comité de Actividades Anti-Estadounidenses, o hablar de auto-odio judío, pero son igualmente insidiosas. Cuando los empresarios políticos afirman que están articulando los valores y aspiraciones de un grupo, siempre debemos preguntar quiénes dentro del grupo podrían perjudicarse con sus demandas. En los debates sobre la distribución de la autoridad en la constitución sudafricana posterior a 1994, los líderes tribales tradicionales defendieron una fuerte autonomía regional, incluyendo conservar el derecho matrimonial dentro de su ámbito jurisdiccional. Entre otras cosas, esto significaba conservar la poligamia y otras prácticas matrimoniales y económicas asociadas, que subordinan a las mujeres en el orden tribal por lo menos como el patriarcado pre-siglo XX subordinó a las mujeres europeas y estadounidenses.[66] En la práctica, "respetar la práctica comunal tradicional" podría significar la validación de un sistema de opresión interna, difí-

[66] Para útiles discusiones sobre las tensiones entre los aspectos igualitarios de la constitución sudafricana post-*apartheid* y la forma en que operan las leyes tradicionales zulúes en detrimento de las mujeres, ver Davis Chambers, "Civilizing the Natives: Marriage in post-Apartheid South Africa", *Daedalus*, vol. 129, núm. 4 (otoño de 2000), pp. 101-24; y el reporte de *Human Rights Watch* "South Africa: The State Response to Domestic Violence and Rape", disponible en www.hrw.org/reports/i995/Safricawm-02.htm. En general, ver T. W. Bennett, *Human Rights and African Customary Law* (Johannesburgo: Jutas, 1995).

cil de justificar desde cualquier punto de vista excepto que el mero atractivo de la práctica existente.[67]

Dadas las evidentes posibilidades de opresión interna o externa, los autores que simpatizan con la perspectiva comunitarista no pueden empujar su deferencia a las prácticas convencionales hasta el límite, sin arriesgarse a perder plausibilidad. Por ejemplo, en *Las esferas de la justicia,* Michael Walzer recurre a lo que según él son los significados aceptables en nuestra cultura, para elaborar principios apropiados para la distribución de los diferentes bienes sociales en las diferentes esferas de la vida social. Luego invoca un meta-principio de no dominación para afirmar que no es legítimo que un bien apropiado para una esfera sea movilizado en otra. Cuando describimos como soborno el aceptar dinero a cambio de favores políticos, revelamos que estamos valorando el "arte de la separación" que convierte en ilegítimo un acto de tal naturaleza.[68] Walzer afirma que esta idea de no dominación, como una forma de conservar las distinciones entre esferas, está ampliamente aceptada en nuestra cultura, una tesis que sustituye una argumentación de lo deseable de tal principio. Pero mientras más en serio tomamos esta tesis, menos atrayente se hace su teoría de la justicia. Si su idea fuera un artefacto históricamente contingente del liberalismo occidental moderno, tal y como él lo afirma, ¿significa que no podemos considerar ilegítima la dominación durante el feudalismo, por no hablar de la dominación que hay en las sociedades no liberales contemporáneas?

Walzer responde a estas objeciones afirmando que toda cultura contiene recursos ideológicos para oponerse a sus prácticas prevalecientes.[69] Tal vez sea así, pero los recursos

[67] Para una discusión de las muchas formas que esto puede adoptar, ver Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), pp. 155-93.

[68] Ver Walzer, *Spheres of Justice*, p. 100; y "Liberalism and the art of separation", *Political Theory*, vol. 12, núm. 3 (1984), pp. 315-30.

[69] Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, pp. 33-66.

ideológicos también pueden ser aprovechados tanto por los Adolfo Hitler y Timothy McVeigh del mundo, como por los Albert Camus. Recurrir a la posibilidad de la crítica social, por sí misma, no nos lleva demasiado lejos. Para ser persuasiva, ésta necesita complementarse con el argumento de que debería utilizarse más para disminuir la dominación que para obtener alguna otra meta para la que también existen recursos ideológicos en la cultura, ya sea la creación de una raza aria superior, o para derrocar a los corruptos usurpadores en Washington.

Además, incluso en los Estados Unidos contemporáneos existen algunas formas de dominación que implican violar la integridad de las esferas de Walzer, y otras en que esto no ocurre. Mi anterior discusión sobre la explotación y maltrato físico de la mujer en el matrimonio patriarcal reveló que el problema era ser la norma ampliamente aceptada, y no su contravención. Si Walzer no está dispuesto a afirmar que tales prácticas son objetables, su teoría quedaría a disposición de quienes quieren apuntalar un *status quo* injusto, y no de quienes desean socavarlo. Cuando las mujeres exigen compensación por las labores domésticas, o que el código penal debería considerar un delito a la violación marital, el walzeriano conservador respondería que en realidad violarían la integridad de la esfera familiar, aplicando principios que pertenecen al lugar de trabajo y el derecho penal. Es decir, a menos que exista un argumento independiente que considere la dominación como algo malo, recurrir a la cultura como fuente de normas para la legitimidad política se hará injustificable.

El culturalismo liberal de Kymlicka también ilustra la dificultad de desarrollar una perspectiva para delegar las normas cruciales de la legitimidad política a valores localmente aceptados, y que lo haga plausiblemente. Insiste en lo que podría ser un espíritu cosmopolita, que el acomodo multicultural debería ser condicionado a partir de un principio de

respeto hacia la autonomía. Esto requiere "*libertad dentro* del grupo minoritario, e *igualdad entre* los grupos mayoritarios y minoritarios".[70] Como Kymlicka bien sabe, y dependiendo de cómo se desarrollen estos requisitos de respeto hacia la autonomía, obtener una política de acomodo multicultural, a partir de tales reglas básicas, podría ser una víctoria pírrica para los líderes de los grupos que buscan acomodo multicultural en el mundo actual. Aplicar los criterios de autonomía de Kymlicka al interior de un grupo, y de un grupo a otro, seguramente planteará tantas dificultades como las que surgen con la interpretación del principio del daño de Mill en §3.3. ¿Quién determinará, y con qué criterios, si una autonomía está lo suficientemente amenazada para requerir interferencia, y de qué forma se debe interferir? Kymlicka piensa que deberíamos tener una considerable disposición a plegarnos ante las demandas de reconocimiento que emanan de las culturas minoritarias, pero no proporciona ningún criterio para determinar cuándo se han contravenido los límites de la tolerancia aceptable.

Kymlicka afirma que la consistencia exige a los liberales permitir a los grupos subnacionales no liberales la misma política de no intervención que acostumbran aplicar a países no liberales, bajo el supuesto de que ambos "conforman comunidades políticas distintas, con sus propias reivindicaciones de autogobierno". Del mismo modo defiende la no intervención en minorías culturales, a menos que sus violaciones de los derechos humanos sean "burdas y sistemáticas", es decir, como las que legitiman intervenir en el extranjero.[71] Sin embargo, esto es doblemente problemático. La reticencia a intervenir en el extranjero puede deberse a consideraciones pragmáticas o de principios. En el primer caso, la justificación generalmente

[70] Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, pp. 152-53. Las cursivas son de Kymlicka. Ver también *Politics in the Vernacular*, pp. 17-48.

[71] Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 167-69.

es alguna forma de decir que la labor policíaca internacional puede fallar, o que en todo caso sería demasiado costosa. Los juicios de este tipo deben emitirse caso por caso pero, aún si con frecuencia son válidos, no hay ninguna razón para esperar que la lógica de la labor policíaca transnacional pueda aplicarse a nivel subnacional. Excepto en casos de guerra civil o de Estados demasiado débiles, como Rusia y Colombia, los gobiernos generalmente gozan de efectivos monopolios nacionales de fuerza coercitiva. En cualquier caso la formulación de Kymlicka sugiere que la razón de esta perspectiva es más de principios que de pragmatismo, y se basa en la obligación de reconocer reivindicaciones de autogobierno.

Ahora bien, en sus prácticas en el extranjero, típicamente los liberales aplican principios menos estrictos que en su propio país, pero no se distinguen por articular razones convincentes para ello. Ciertamente, Kymlicka no se propone proporcionar una razón. Podríamos pensar en defender la actitud a partir de lo que Rawls toma de Kant, de que una norma mundial única exigiría un gobierno mundial para aplicarla y que esto, a su vez, causaría peores formas de tiranía de las que se erradicarían.[72] Es difícil saber si esto es cierto. Concediendo, para proseguir con el argumento, que un gobierno mundial conllevaría graves vicios, en el régimen internacional actual existen muchas medidas que pueden imponerse sobre los gobiernos recalcitrantes, sean tarifas, sanciones o embargos comerciales. En cualquier caso, nada hay en este argumento a favor de la noción de que los gobiernos deban abdicar a sus responsabilidades políticas nacionales. Como señala Sarah Song, la analogía de Kymlicka "entre actitudes liberales apropiadas hacia las naciones-estado no liberales, y las apropiadas hacia las minorías nacionales, falla por una muy obvia razón,

[72] Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), pp. 36, 48. Para una discusión de otras variantes de este aserto, ver mi *Democratic Justice*, pp. 234-37.

específicamente, que un estado liberal tiene menos responsabilidad de proteger los derechos de extranjeros que los de sus propios ciudadanos".[73]

La crítica de Song da por supuesta la legitimidad de la nación-estado, pero es un secreto a voces que los teóricos políticos aún no pueden justificarla con solidez. Ciertamente, ninguno de los teóricos considerados hasta ahora en este texto ofrece una justificación convincente de la actual división del mundo en naciones-estado, teniendo en común el derecho a hacer reconocer su soberanía ante los demás, y a excluir a quien deseen, pero conteniendo enormes variaciones de población, recursos, libertades, oportunidades, ingresos y riqueza. El utilitarismo clásico nos diría que, si se divide o no al mundo, es para maximizar la felicidad. En los utilitaristas neoclásicos, es para maximizar su *Pareto eficiencia*. Por su parte, el marxismo es de espíritu totalmente cosmopolita, y no ofrece ninguna justificación para las naciones-estado, aún si Marx (y muchos otros) se equivocó al suponer que el carácter cada vez más global del capitalismo culminaría en la desaparición de la nación-estado.[74] La sola idea de que hubiera socialismo en un solo país es antitética al análisis marxista del capitalismo, y si fue soñada por Lenin y sus sucesores, fue como una racionalización de la revolución rusa.

La tradición del contrato social no se muestra mucho más eficaz. Como se observó en §5.1, la teoría lockeana de consentimiento tácito no es convincente, dado que para la gran mayoría de nosotros los costos de entrar y salir de un país son inmensos. En la explicación neolockeana de Nozick, las

[73] Sarah Song, "Liberalism, multiculturalism, and the problem of gender", prospecto de disertación doctoral, Departmento de Ciencas Políticas, Universidad de Yale, documento mimeografiado, 2001.

[74] Esta ya antigua cuestión ha resurgido en nuestra propia era de la globalización. Para conocer las razones por la que esto es exagerado, ver Geoffrey Garrett, *Partisan Politics in the Global Economy* (Nueva York: Cambridge University Press, 1998).

fronteras nacionales carecen de significado moral. Si existen naciones-estado, es porque han adquirido un control monopólico sobre la fuerza coercitiva en una zona dada, lo cual es otra forma de decir que las actuales tecnologías de la violencia tienen sus productos secundarios. En lo que a Rawls se refiere, si algún rasgo de la vida social cumple con su criterio de ser moralmente arbitrario, seguramente se trata de la distribución de ciudadanías y de los beneficios y cargas asociadas con el lugar geográfico que ocupamos en la superficie del planeta. Así, no es de sorprender que Rawls se vio sujeto a fuertes críticas por la suposición no fundamentada que hace en *Una teoría de la justicia,* de que sus principios se aplican únicamente a naciones-estado cerradas. Varios comentadores han argumentado que, de tomarse en serio, su argumento implica la aplicación de los principios de justicia a nivel mundial.[75]

¿Y qué de las perspectivas burkeanas y neoburkeanas de las que se nutre el pensamiento comunitarista? Aquí también nos vemos desprovistos de argumentos convincentes. Un burkeano estricto propondría oponernos a las naciones-estado existentes únicamente si amenazan las libertades y obligaciones heredadas, tal y como Burke pensó que hicieron los británicos en las colonias americanas, o si tal oposición es necesaria para impedir el deterioro del sistema heredado. La idea de reemplazarlo por algo mejor le habría sido anatema. Pero la dificultad aquí es que la división del mundo en naciones-estado refuerza el sistema heredado de libertades y obligaciones, que representan poco más que *apartheid* a escala mundial. Las minorías privilegiadas en los países ricos se parapetan tras los principios aceptados de ciudadanía, soberanía nacional y

[75] Ver Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1989); Charles Beitz, *Political Theory and International Relations,* 2ª edición (Princeton, N.).: Princeton University Press, 1999); e Ian Shapiro y Lea Brilmayer, eds., *NOMOS XLI: Global Justice* (Nueva York: Nueva York University Press, 1999).

autodeterminación de los pueblos, del mismo modo en que el gobierno del Partido Nacional Sudafricano utilizó la idea de "desarrollo separado" para racionalizar su postura durante el apogeo del *apartheid*.

Pero la manifestación internacional del fenómeno es más resistente, en parte porque no existe una fuerza externa significativa para crear presión hacia el cambio, pero también porque las nociones de soberanía y autodeterminación de los pueblos tienen tanta legitimidad como normas heredadas en el orden internacional. Los oponentes al multiculturalismo y los derechos de los grupos subnacionales señalan que ocuparse de ellos desvía la atención de la injusticia distributiva, además de limitar los medios disponibles para solucionarla.[76] Al reconocer la soberanía de los países pobres y su derecho a la autodeterminación, los gobiernos de los países prósperos también eluden su propia responsabilidad en la injusticia distributiva que priva en esos países pobres y soberanos. Así, la redistribución de los países ricos hacia los pobres queda dentro de la categoría caritativa de "ayuda", en vez de ser lo que la justicia requiere, limitando lo que estamos obligados a reconocer como demandas legítimas. En pocas palabras, recurrir a normas históricamente aceptadas no nos llevará muy lejos, al tratarse de idear un argumento satisfactorio para la legitimidad del sistema de naciones-estado.

Tampoco nos ofrece normas de legitimidad política en los países que prescinden del imperativo de preocuparnos por nuestros derechos. Los seguidores de la perspectiva burkeana que rechazan los derechos individuales deben adoptar explicaciones palpablemente implausibles de las reivindicaciones morales de las colectividades, o idear representaciones de los derechos individuales, como la no dominación de Walzer o la autonomía de Kymlicka, para que sus explicaciones sean satisfactorias. Esto implica reconocer, por implícitamente que

[76] Ver Brian Barry, *Culture and Equality*, pp. 252-328.

sea, que rechazar el característico compromiso ilustracionista con los derechos individuales no es más fácil que rechazar su compromiso con la ciencia.

7. DEMOCRACIA

Habrá a quienes sorprenda que nuestra discusión haya llegado hasta este punto sin hablar de la democracia como ideal normativo. Dada la prevalencia de la democracia en el mundo contemporáneo, seguramente cualquier investigación de los fundamentos morales de la política debe considerar el papel de la democracia para legitimar un régimen político. Que los gobiernos de todos los colores ideológicos, en todas las regiones del mundo, intenten ponerse su manto demuestra cuánto es necesario que un componente de la legitimidad política sea el compromiso democrático. Los aspirantes a líderes políticos pueden ser liberales o conservadores, meritócratas o igualitarios, nacionalistas o cosmopolitas, multi o uni-culturalistas. Es considerablemente más difícil y desusado, verlos oponerse abiertamente a la democracia, que adoptar sus respectivas concepciones. Pueden atacar su corrupción o perversión, o discutir lo injusto de un sistema particular de representación democrática. Pueden polemizar sobre su significado o las instituciones que le son necesarias. Incluso pueden tratar de afirmar que sus países no están listos "aún" para este tipo de régimen, evadiéndolo así, aunque también concediéndole legitimidad.

Así, en el mundo contemporáneo, apoyar la idea democrática casi tiene carácter de no negociable. Muchas veces, las instituciones internacionales intentan condicionar la ayuda a los países en vías de desarrollo a la realización de elecciones

transparentes, además de otras reformas democráticas. Los movimientos de liberación insisten en ser más democráticos que los regímenes que quieren sustituir. A decir verdad, los sistemas constitucionales a veces limitan el rango de la democracia, particularmente en sistemas de separación de poderes como el estadounidense. Pero, generalmente, las constituciones también contienen arraigadas garantías para un gobierno democrático. Además, las constituciones mismas están sujetas a revisión en convenciones constitucionales, o mediante procedimientos de enmienda cuya legitimidad está autorizada a nivel popular. Hasta constitucionalistas liberales como Bruce Ackerman aceptan que los momentos críticos de la fundación y modificación constitucional, requieren validación democrática popular, si se quiere que se consideren legítimas.[1]

Que las tradiciones utilitaristas, marxistas y contractualistas presten tan poca atención a las consideraciones democráticas es testimonio, creo yo, del cautivador atractivo del proyecto ilustracionista en política. Existen muchas variantes de la teoría democrática, pero ya veremos que existen importantes aspectos que implican renunciar a las versiones más ambiciosas del proyecto ilustracionista, tanto en lo que se refiere a transformar las decisiones políticas en técnicas, como en lo relacionado a tratar los derechos individuales como previos *a*, y en necesidad de ser protegidos *por*, la política. Las perspectivas anti-Ilustración también ponen sorprendentemente poca atención en la democracia, aunque esto se debe a que puede amenazar las normas heredadas y prácticas constitutivas que son parte integral de la perspectiva burkeana. Estas diversas razones para el escepticismo que demuestra la academia por la democracia han sido apoyadas por obras que pretenden demostrar que la democracia falla bajo sus propios términos, como ingenio para medir y representar a la voluntad de la ciudadanía.

[1] Bruce Ackerman, *We the People: Foundations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).

Así, existe una tensión entre el carácter político no negociable de la democracia y el muy difundido escepticismo entre los teóricos políticos. John Dunn retrató bien esto en 1979, al observar que aunque casi todos se consideran a sí mismos demócratas, la teoría de la democracia en sí oscila entre dos variantes, "una, que es deprimentemente ideológica, y otra que es descaradamente utópica".[2] La oscilación que tenía en mente fue entre la retórica de la guerra fría, y los argumentos de la democracia participativa que carecía de atención convincente a las maneras de aplicarla en el mundo real. En los años transcurridos desde la observación de Dunn se ha reavivado el interés en la teoría democrática, como ya lo veremos, pero la democracia sigue considerándose como un procedimiento limitado, que no garantiza respuestas correctas, ni la protección de los derechos individuales ni el respeto a las culturas o tradiciones. Mi propia opinión es que estos temores no son sensatos. Apropiadamente interpretada e institucionalizada, la democracia ofrece la mejor esperanza de que prevalezca la verdad en la arena política, que se respeten los derechos humanos, y que los elementos de las tradiciones y culturas constitutivas que ameriten preservación sean efectivamente preservados. Es decir, la democracia tiene más posibilidades que las demás alternativas de producir un proyecto ilustracionista apropiadamente aleccionado, y que responda a los temores de quienes se identifican con la resaca de la anti-Ilustración. En vez de resistirse a la noción popular de que la legitimidad política es inherente a la democracia, quizá sea más sensato adaptar nuestro pensamiento para incorporarla. O esto argumentaré. Antes de abordar este tema, es necesario poner atención en la tradición democrática misma.

[2] John Dunn, *Western Political Theory in the Face of the Future* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 26.

7.1. DEMOCRACIA Y VERDAD

La tradición democrática es más antigua que las discutidas hasta ahora, y sus orígenes se remontan a las antiguas ciudades-estado griegas, especialmente Atenas. Frente a los modelos contemporáneos, la democracia ateniense era, en el mejor de los casos, radicalmente incompleta: las mujeres no estaban reconocidas como ciudadanas y la economía se basaba en la esclavitud. Así, se debe resistir cualquier impulso de romantizar la democracia de la antigüedad. Además, lo reducido de las *polis* antiguas sugiere obvias limitaciones en su viabilidad como modelo para pensar en la democracia moderna. Dadas estas advertencias, la ateniense era reconociblemente democrática en comparación a las alternativas que prevalecían en el mundo antiguo, que eran ya monarquías u oligarquías de distintos tipos.[3] También contuvo elementos perdurables de ideologías democráticas subsiguientes. Lo que es más importante, desde un principio, es que el compromiso con la democracia implicó rechazar la idea de que el poder político fuera el privilegio hereditario de reyes o de unos cuantos elegidos, o puesto en manos de expertos. Su principio cardinal siempre ha sido que, en las cuestiones que afectan la vida e intereses colectivos del pueblo, éste puede autogobernarse apropiadamente.

7.1.1. Crítica de Platón

Este compromiso con la soberanía del pueblo tiene un obvio potencial de chocar contra la idea de que los buenos regímenes deben basarse en principios verdaderos, e incluso con que

[3] Para útiles discusiones sobre la teoría y práctica de la democracia ateniense, ver H. D. F. Kitto, *The Greeks* (Middlesex, Penguin, 1956); y David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1987), capítulo 1. Sobre las relaciones entre la democracia ateniense y la economía esclavista, ver M. I. Finley, *The Ancient Economy*, 2ª edición (Londres: Hogarth, 1985).

estén comprometidos con la búsqueda de la verdad. Puede ser que el pueblo quiera conocer la verdad, pero nada lo garantiza. Con la misma facilidad pueden ser supersticiosos, prejuiciados, miopes e incluso abiertamente hostiles a la verdad. Incluso Mill, un igualitario progresista para su época, temía estas posibilidades y, entre otras razones, a esto se debió que favoreciera un segundo voto para los egresados universitarios.[4] Pero del mismo modo en que la teoría democrática es mucho más antigua que la Ilustración, también es la preocupación de que sea hostil a la verdad. Ciertamente, tanto la teoría de la democracia como su crítica fueron desarrolladas en la antigua Grecia. Una de las primeras discusiones de ambas que conocemos aparece ya en la *República* de Platón, donde escribió a partir de la amarga experiencia de que la verdad puede ser fatalmente peligrosa para su proponente: Sócrates, su amigo y maestro, fue ejecutado en 399 a.C. Esto reforzó el desprecio que sentía Platón hacia la corrupta política ateniense, además de su convicción de que los conocimientos necesarios para curar los males del mundo nunca podrían obtenerse en una democracia, sino solamente en un mundo gobernado por reticentes reyes filósofos, a quienes les sería preferible buscar la verdad que ejercer el poder. Y aún si tal sociedad pudiera ser posible, Platón pensaba que sería inestable, pues tarde o temprano decaería hasta convertirse en un régimen corrupto.[5]

La discusión más dramática que hace Platón de las tensiones entre democracia y verdad aparece en el libro sexto de *La República.* La expone mediante una analogía con un capitán de barco, más bien sordo, miope e inepto, al que podríamos considerar como representante de los burocráticos detentadores de los instrumentos del poder público: estrechos de miras, sumamente sujetos a la inercia, y con escasa capacidad para

[4] J. S. Mill, *Representative Government*, reimpreso en Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975 [1861]), pp. 284-85.

[5] Platón, *The Republic*, Desmond Lee, trad., 2ª edición (Harmondsworth: Penguin, 1974), pp. 359-64.

responder a condiciones cambiantes. La tripulación, que aquí simboliza al pueblo, discute sobre cómo navegar la embarcación, cada uno pensando que él debería estar a cargo de la tarea, aún cuando nadie de ellos sabe absolutamente nada de navegación. Ciertamente, y es éste el núcleo de lo que preocupa a Platón de la democracia dada la muerte de Sócrates, amenazan con matar a cualquiera que se atreva a sugerir que existe algo llamado "artes de la navegación", por no hablar de que pueden ser enseñadas. Puesto que no tienen idea de que un verdadero navegador "debe estudiar las estaciones del año, el cielo, las estrellas, los vientos y todo aquello que es apropiado para su profesión si realmente es apto para controlar una nave", consideran "charlatán y fantasioso" a quien sí tiene estos talentos y de poca utilidad para ellos.[6]

El propósito de Platón con la analogía del capitán de barco es dar a entender que, bajo condiciones democráticas, generalmente no se buscará la verdad sobre la política, o que no se hablará de ella si se la conoce. Es más probable que el común de la gente se impresionará con los sofistas, quienes "en realidad no enseñan nada excepto las concepciones convencionales que la masa sostiene y expresa". Aunque la llaman ciencia, Platón la considera el equivalente en la antigüedad de investigación de opiniones y tergiversación:

> Supongamos que alguien estuviera a cargo de un grande y poderoso animal, y estudiara sus estados de ánimo y deseos; aprendería a manejarlo y cuándo acercarse a él, cuándo y por qué es especialmente salvaje o manso, el significado de los distintos ruidos que emite, y qué tono de voz usar para calmarlo o irritarlo. Podría aprender todo esto mediante la familiaridad y una larga experiencia y luego llamarlo ciencia, reducirla a un sistema e impartir cátedra. Pero en realidad no podría discernir cuáles son los gustos y deseos de la criatura que son admirables o vergonzosos, buenos o malos; simplemente utilizaría estos términos a partir

[6] *Ibid.*, p. 282.

de las reacciones de la bestia, llamando bueno a lo que agradara al animal, y malo a lo que no fuera de su gusto.[7]

A futuro inmediato, la democracia agrada a las masas sólo porque los gobernantes pueden satisfacer sus caprichos mediante el conocimiento de la "ciencia" de los sofistas. Pero con el correr del tiempo, la democracia engendra personas indisciplinadas y caprichosas, cuyo excesivo deseo de libertad los hace presa fácil de la manipulación de políticos indulgentes o "parásitos". Estos imponen impuestos confiscatorios a los ricos, guardan para sí tanto como pueden, y redistribuyen el resto entre las masas. Las pugnas entre políticos y facciones enfrentadas de los ricos causan una espiral descendente hacia la corrupción y las acusaciones mutuas, abriendo camino a un líder popular para que éste tome el poder, pero que en poco tiempo se convierte en un tirano. Aprovechando las debilidades de los demás para consolidar su poder, los convierte en sus esclavos.[8]

Al describir cómo la democracia cae en una tiranía, Platón expone una discusión más general de la inevitable degeneración de todos los regímenes políticos, y de la que nos ocuparemos en breve. Aquí, presento su discusión de las tensiones entre democracia y verdad. Al igual que los autores anteriormente discutidos, el argumento de Platón sugiere que, cuando menos en principio, la legitimidad de un orden político depende de su predisposición a buscar la verdad. Para Platón, el conocimiento es el bien supremo y, si un régimen pudiera basarse en la verdad, sería el mejor de todos. Pero la democracia no depende de la búsqueda de la verdad. Como hemos visto, Platón hace ver que su principio constitutivo es la indulgencia para con las masas, que generalmente es incapaz de reconocer la verdad, y que ciertamente le es hostil cuando ésta se contrapone a sus prejuicios.

[7] *Ibid.*, p. 288.
[8] *Ibid.*,pp. 359-91.

Posteriormente volveré a la cuestión de si es razonable suponer que los públicos democráticos son invariablemente hostiles a la verdad. Pero basta con observar cómo la política electoral moderna depende masivamente de las encuestas, grupos de enfoque y la publicidad para pensar que, cuando menos, la preocupación de Platón no es infundada. Y nos parece algo burda su presentación de los políticos democráticos como individuos que toman cuanto pueden de los ricos, para redistribuirlo siempre y cuando beneficie su reelección, también es fácilmente reconocible para la perspectiva contemporánea, aún sin el beneficio de la literatura de la ciencia política sobre la búsqueda de beneficios y las estrategias electorales de los políticos.[9] Los políticos democráticos no carecen de incentivos para decir a los demás lo que quieren oír, y gratificar el deseo popular; y no existe una razón para suponer que esto necesariamente signifique fidelidad a la verdad.

Tal vez sea éste el caso, pero la pregunta obvia que surge de la concepción de Platón es: ¿comparado con qué? Plantearla inevitablemente nos lleva a la tan debatida cuestión de si *La República* debe ser leída como un modelo de una sociedad perfectamente justa, o como una demostración de su imposibilidad. Platón insistió que tal sociedad debería ser gobernada autocráticamente por reyes filósofos, comprometidos con el conocimiento y actuando a partir de la verdad. Sólo los filósofos aman y conocen el bien, que es "el fin de toda aspiración".[10] Gran parte de *La República* es una descripción del disciplinado orden jerárquico que sería necesario para crear una sociedad justa. En parte inspirada por la admiración que Platón le profesaba a Esparta, incluía un control centralizado de todos los aspectos de la vida social, desde la reproducción a

[9] Sobre políticos que buscan beneficios, ver Dennis C. Mueller, *Public Choice II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 235-44. Sobre el comportamiento electoral de los políticos, ver David Mayhew, *The Electoral Connection* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974).

[10] Platón, *The Republic*, p. 300.

la crianza de los niños, además de la organización económica y, lo que es más importante, de un severo sistema educativo diseñado para descubrir y formar a todos aquellos con la capacidad de gobernar como reyes filósofos. Esto incluía una educación general hasta los dieciocho años, seguida por dos años de riguroso entrenamiento físico y militar, y de una década de formación, para quienes fueran lo suficientemente capaces, en las disciplinas matemáticas. A los treinta años de edad, quienes parecieran lo suficientemente dignos de confianza para aprender las peligrosas artes de la retórica, las estudiarían durante un lustro, para luego ser nombrados a puestos de liderazgo subordinado hasta cumplir cincuenta años. Sólo quienes sobrevivieran quedarían plenamente calificados para ser reyes filósofos, dividiendo su tiempo entre la filosofía como su actividad preferida, y el gobierno, al que reconocerían como su obligación.[11]

Algunos comentaristas, notablemente Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos,* lo atacan considerándolo una receta para el totalitarismo. Escribiendo en plena Segunda Guerra Mundial, a Popper le indignaba que las concepciones de Platón pudieran ser tomadas en serio por los intelectuales humanistas. Considerando los poderes que Platón proponía para el Estado, Popper los veía como una receta para el régimen que Gran Bretaña estaba combatiendo en la Alemania hitlerista, por no hablar del totalitarismo comunista, un poco más al este.[12] Otros, en contraste, han afirmado que, lejos de preconizar una sociedad perfecta, Platón se propuso demostrar su imposibilidad. Por ejemplo, Leo Strauss leyó a Platón de este modo, en parte partiendo de que los filósofos se verían obligados a gobernar, y en parte porque la sociedad platónica de perfecta justicia requiere la igualdad entre sexos y el comu-

[11] *Ibid.*, pp. 347-55.

[12] Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Princeton, N.).: Princeton University Press, 1966 [1943]), pp. 86-7, 388.

nismo absoluto, cuando ambos son "contra natura".[13] En una brillante polémica, Miles Burnyeat refuta esta lectura como inverosímil, lo que posiblemente dejaría a la interpretación literal de Popper como la más plausible.[14]

Pero existe otra razón, con la que Popper no lidió y que es independiente de los desacuerdos interpretativos entre Burnyeat y Strauss, para pensar que el mensaje que quiso transmitir Platón en su *República* es que la sociedad justa es inalcanzable. No es necesario entrar en extravagantes divagaciones sobre significados esotéricos para notar que, en *La República,* el Sócrates de Platón afirma inequívocamente que la sociedad justa, dondequiera que fuera creada, no quedaría exenta de lo que para él es la regla general de que todo régimen decae. Una sociedad justa apropiadamente constituida sería desusadamente estable, "pero dado que todo lo que es creado debe decaer, incluso un orden social de este tipo no puede perdurar por siempre, sino que declinará".[15] Los gobernantes errarán al formar a la siguiente cohorte, lo que causará un deterioro en los futuros líderes, quienes se verán consumidos por luchas intestinas. Como resultado, los principios comunales sobre los que se basaría la república ideal serían abandonados, dando inicio a la podredumbre. Inicialmente sería sustituida por una timocracia, o aristocracia militar, que a su vez degeneraría en oligarquía, y luego en democracia, para eventualmente derrumbarse en la tiranía.[16] La tiranía presumiblemente también sería inestable, pero Platón no examina qué régimen la sustituiría.[17]

[13] Ver Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), pp. 124-27.

[14] Miles Burnyeat, "Sphinx without a secret", *The New York Review of Books* (mayo 30, 1985), pp. 35-36.

[15] Platón, *The Republic*, p. 360.

[16] *Ibid.*, pp. 360-98.

[17] Sin embargo, su discusión es la primera de muchas que exploraron las condiciones para la estabilidad de un régimen, y las formas en que los regímenes políticos evolucionan. Estos temas fueron abordados con mayor

En vez de ello, para discutir por qué la vida del filósofo, que no desea gobernar, es más feliz que cualquier otra.[18]

La explicación de Platón refleja el hecho de que trabajó con un ideal contemplativo de la verdad, cuya máxima realización queda fuera del campo político. Para él, descubrir la verdad es como deleitarse con la luz del sol. Esto queda expresado en su comparación del bien, fuente de la realidad y la verdad, con el sol,[19] y en su famosa comparación de la búsqueda de la verdad con el intento de comprender la realidad en la caverna subterránea, apenas iluminada con la luz indirecta que proviene de la superficie.[20] Si, *per imposible,* se pudiera crear una sociedad justa, quienes tuvieran acceso a la verdad serían gobernantes reticentes, aceptando que deben gobernar por necesidad, puesto que la alternativa sería un régimen en el que no habría lugar para ir en pos de los conocimientos. En lo que al mundo de regímenes imperfectos se refiere, lo mejor para quienes valoran la búsqueda de la verdad es evitar la política, particularmente en su vertiente democrática, so pena de correr la suerte de Sócrates. No queda enteramente claro qué descubrirían: en muchas lecturas de Platón, se trata de un hecho políticamente intolerable del que nada sabemos. Filósofo es todo aquél con el

---

detalle en la *Política* de Aristóteles, y fueron desarrollados a una clasificación de seis tipos de régimen, y luego fueron historiados por Polibio, filósofo estoico y exiliado griego que vivió durante el siglo II a.C., como una teoría del *anakuklosis politeion* o ciclo de constituciones. Se pensaba que evolucionarían de la monarquía a la tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia y finalmente oclocracia (gobierno de la muchedumbre o anarquía), tras lo cual el ciclo se reiniciaría. En la tradición cívica humanista que surgió a partir de este estudio del ciclo polibiano, se interpretó a la ciencia política como aquella que determina dónde estábamos en el ciclo de regímenes, y cómo hacer que un gobierno sea lo más virtuoso posible dada esta limitación. Ver J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975), pp. 76-80.

[18] *Plato, The Republic*, pp. 398-420.

[19] *Ibid.*, p. 306.

[20] *Ibid.*, pp. 316-25.

valor para enfrentar y comprender en todas sus implicaciones, esta horrible realidad de la condición humana, que hace bien en guardar sólo para sí.

En ciertos aspectos, la concepción de la verdad que nutre a la explicación de Platón sobre su incompatibilidad con la democracia es distinta de todo lo que hemos visto hasta ahora. Se trata de una concepción elitista, en el sentido de que Platón pensaba que sólo unos cuantos elegidos son capaces de la disciplinada reflexión necesaria para descubrir la verdad. "La filosofía", se nos dice, "es imposible para el común de la gente".[21] Sólo el filósofo tiene lo necesario para aventurarse fuera de la cueva, hacia la luz del sol. En contraste, la Ilustración trata sobre la razón para todos. La concepción platónica también es distinta en que la verdad queda definida por referencia a las "formas", o universales eternos, exógenos a los seres humanos y sus intenciones.[22] Esto queda marcado en contraste con la concepción de la Ilustración temprana, donde la fuerza de voluntad es la norma de oro para el conocimiento fidedigno, una concepción irreductiblemente endógena.

Dejando de lado su elitismo, o lo que Popper llama "intelectualismo",[23] Platón tiene en común con los pensadores de la Ilustración temprana la preocupación de lo que puede saberse más allá de toda duda, aún si adoptar este criterio absolutista implica admitir que, en última instancia, nada puede ser sabido. También al igual que los pensadores de la Ilustración temprana, el método de investigación platónico implicaba una rigurosa introspección. Pero al igual que los pensadores de la Ilustración madura, Platón creía que la verdad es mucho más resbaladiza y elusiva de lo que pensaban los ilustracionistas tempranos, y que es una frecuente víctima de la corrupción y los intereses en conflicto que pugnan entre sí en la política. En este frente, ciertamente era mucho menos optimista, y quizá

[21] *Ibid.*, p. 289.

[22] *Ibid.*, pp. 260-80.

[23] Popper, Open Society, p. 131.

más realista, incluso que Mill y Dewey. La fe que estos profesaban por el seductor atractivo de la ciencia desinteresada, puesta hacia la búsqueda de la verdad, muchas veces queda desmentida por eventos que ya hemos presenciado. Así, la explicación de Platón parece más acertada.

Pero la descripción que da Platón de la tensión entre democracia y verdad parece poco apta, en lo que se refiere a establecer criterios para la legitimidad de las instituciones políticas. Dado que su concepción de la búsqueda de la verdad es esencialmente contemplativa, poco nos ofrece para evaluar los diferentes regímenes imperfectos en los que vivimos y, por consiguiente, no nos da una base sólida para argumentar sobre los méritos relativos de un régimen respecto a otro. En algunas interpretaciones, se dice que Platón prefiere todo aquél régimen que tienda a dejar al filósofo en paz en su búsqueda del conocimiento, y de ahí la anécdota straussiana de que el filósofo debe seguir la corriente al caballero para que éste lo beque en su oficio.[24] Para proseguir con el argumento, y admitiendo que es una explicación correcta de la postura de Platón, dista de ser claro que esto necesariamente nos haga rechazar la democracia que, como hice notar en §7.2, tiene un mejor expediente que la antidemocracia en la protección de derechos negativos como la libertad de expresión y de asociación, tan necesarias para la irrestricta reflexión filosófica.

Pero esto es a duras penas una prueba contundente de la legitimidad política. Por sus mismos términos no tiene significado alguno para las grandes mayorías que, según Platón, son incapaces de reflexión filosófica. Por consiguiente, no tendrían interés, ni les inmutaría, la propuesta de que la efectividad para hacer del mundo un lugar seguro para la filosofía fuera el criterio para juzgar la legitimidad de un régimen. Lo anterior implicaría que

[24] Ver Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp. 138-43; y "Liberal education and responsibility", en *Liberalism Ancient and Modern* (Nueva York: Basic Books, 1968), pp. 9-25.

se necesitarían varios tipos de subterfugios y adoctrinamiento de masas, para así inducirlas a apoyar el régimen más benigno para con el filosofar. Dejando de lado lo desagradable que podría ser una concepción tan manipuladora, parece dudoso que pudiera funcionar en una era de masas alfabetizadas y política competida, donde siempre hay quien tiene interés y capacidad suficientes para poner en evidencia la hipocresía y la deshonestidad. El sistema platónico de adoctrinamiento era parte de su explicación de lo que sería necesario para mantener un orden perfectamente justo, que no es para este mundo de sociedades imperfectas en el que nos tocó vivir.[25]

7.1.2. La competencia democrática como aliada de la verdad

Tal y como la conocemos, la democracia bien podría implicar muchos de los caprichos y capturas a manos de intereses especiales que Platón evoca en sus analogías con el capitán de navío y el animal, pero también es cierto que los líderes democráticos nunca quedan enteramente libres de algún compromiso con decir la verdad. Por ejemplo, si bien los partidos políticos y los gobiernos que forman muchas veces sólo trabajan a favor de los intereses de algún subconjunto de la población, invariablemente afirman que están actuando en aras de los intereses de todos.[26] Esto abre el camino a los partidos opositores, quienes señalan cómo no se han cumplido las promesas hechas, y

[25] Ver, por ejemplo, su discusión de la disciplina militar en *Las leyes*, donde el objetivo es promover entre los plebeyos la obediencia ciega a la autoridad. Platón, *The Laws* (Harmondsworth: Penguin, 1970), pp. 489-91. Para una discusión adicional, ver Popper, *The Open Society and Its Enemies*, pp. 131-33.

[26] Ver John Roemer, "Does democracy engender justice?", en Shapiro y Hacker-Cordon, *Democracy's Value*, p. 60; y Margaret Levi, "Death and taxes: Extractive equality and the development of democratic institutions", en *ibid.*, pp. 112-27.

cómo se ha malinterpretado la realidad. Ciertamente, una de las principales razones por las que la oposición y la competencia política son esenciales en la política democrática es el proporcionar mecanismos que obligan a los líderes democráticos a rendir cuentas.[27] El presidente Bill Clinton tenía una vergonzosa habilidad para manipular la verdad, pero esto le valió ser impugnado, y cuando su deshonestidad quedó incontrovertiblemente expuesta, ello contribuyó a que el vicepresidente Albert Gore perdiera en las elecciones presidenciales de 2000.

Es cierto que no siempre la verdad sale triunfante en la política democrática, pero serle fiel es un significativo ideal regulador en el debate político de las democracias. Cuando el senador Joseph Biden quedó expuesto como fraudulento por haber plagiado del laborista británico Neil Kinnock un discurso "personal" acerca de su infancia durante las elecciones de 1988, ello significó su fin como candidato presidencial. Gary Hart corrió una suerte similar cuando se mofó de la prensa al tocar el tema de aventuras extramatrimoniales. El operativo encubierto "Abscam", que el FBI desplegó a fines de los años 70, significó el fin de las carreras de varios funcionarios públicos que quedaron expuestos como deshonestos; incluso una figura tan poderosa como el congresista Dan Rostenkowski, presidente del Comité Tributario de la Cámara Federal de Representantes, cayó en desgracia cuando fue acusado y condenado a prisión en 1996, por uso fraudulento de fondos de los contribuyentes. Es menos probable que estos tipos de corrupción y deshonestidad quedaran expuestos en regímenes no democráticos, en los que no hay competencia por el poder ni políticas de oposición y, por consiguiente, ningún incentivo institucionalizado para revelar la deshonestidad.

Pienso que el compromiso con la verdad en la política es parte integral de la legitimidad, puesto que casi todos reconocemos tener algún interés en saber la verdad, y actuar con base

[27] Ver mi *Democracy's Place*, pp. 180-84, 234-42.

en ella. Como hice notar al discutir la máquina de experiencias de Nozick en §2.3, si la identificación que hace el utilitarismo clásico de la buena vida con el placer causó incomodidad, es porque todos necesitamos creer que nuestras experiencias son auténticas; es decir, arraigadas en la realidad. A decir verdad, todos somos en general conscientes de que quienes tienen el poder, o lo buscan, siempre hallarán algún incentivo para distorsionar o manipular la verdad. El epíteto de Lord Acton, "todo poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente", puede ser una exageración, pero si está tan ampliamente reconocido es porque retrata algo de la realidad, por razones que dan varios pensadores, entre ellos Platón en su *República*, por lo que los mecanismos que exponen la corrupción y la deshonestidad deben ser parte integral de cualquier régimen político. La democracia funciona mejor que sus alternativas, sólo porque institucionaliza tales mecanismos, dando a los aspirantes políticos incentivos para alumbrar los rincones sombríos y poner en evidencia los ardides y fallas de los demás. Así, la democracia es un importante antídoto para los monopolios del poder, que con demasiada facilidad quedan como rehenes de los imperativos de su propia preservación. Tal y como el sistema de Pareto encarna la noción de consentimiento de Mill, la democracia institucionaliza la competencia por ideas que tanto Mill como Dewey consideraron esenciales para mantener la libertad.

Joseph Schumpeter articuló convincentemente un ideal democrático competitivo en su *Capitalismo, socialismo y democracia* de 1942, utilizando la analogía entre competencia política y económica. Sugiere que pensemos en los votantes como análogos a los consumidores, a los partidos y los políticos como empresas, los votos que buscan los políticos como símiles de ganancias, y las políticas que aplican los gobiernos como bienes y servicios.[28] En realidad, la democracia no es

[28] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (Nueva York: Harper, 1942). De hecho, la analogía fue explorada por primera vez

reducible a mera competencia, y muchas veces implica otras cosas, especialmente el derecho a participar en la elaboración de prioridades y cierto grado de deliberación pública.[29] Pero la competencia por el poder es indispensable.[30] A esto se debe que los schumpeterianos contemporáneos como Samuel Huntington insistan que, para que un país pueda ser llamado democrático, es necesario que en dos ocasiones un gobierno haya renunciado al poder luego de perder en las elecciones. Es una dura prueba, y que Estados Unidos no habría aprobado sino hasta 1840, que Japón e India no habrían cumplido durante gran parte del siglo XX, y tampoco la gran mayoría de las democracias de tercera ola que han surgido en el ex bloque comunista y el África sub-sahariana desde 1980.[31] Los imperativos de la competencia también hacen que los derechos de la oposición sean indispensables en las democracias: una verdadera competencia política exige que existan partidos de oposición a la espera, criticando al gobierno y ofreciendo alternativas potenciales a los votantes.

De la misma manera en que el sistema de Pareto representa sólo imperfectamente la idea de Mill del consentimiento, la democracia schumpeteriana significa una competencia política no totalmente adecuada. Cuando menos en teoría, no es aplicable la crítica convencional que hace la izquierda a

---

por el economista Harold Hotelling, en "Stability in competition", *Economic Journal*, vol. 39 (Marzo de 1929), pp. 41-57.

[29] Ver Jane Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy* (Nueva York: Basic Books, 1980); y Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

[30] Para una discusión de los críticos de la democracia schumpeteriana y sus alternativas, ver Ian Shapiro, "The State of Democratic Theory", en Ira Katznelson y Helen Milner, eds., *Political Science: The State of the Discipline*, 3ª edición (Washington, D.C.: American Political Science Association and Norton, 2002).

[31] Ver Samuel Huntington, *The Third Wave Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman: University of Oklahoma Press, 1991), p. 267.

los mercados, de que sólo gratifican a quienes tienen más recursos. La fórmula "una persona, un voto" es una igualación de recursos que en general se considera como requisito indispensable en cualquier democracia, a pesar de las ocasionales defensas de los mercados de votos, argumentándose que se hace en aras de la eficiencia o la intensidad.[32] En la práctica, la dificultad estriba en que, particularmente en Estados Unidos, pero también cada vez más países, los políticos compiten primero por aportaciones para sus campañas, y luego por los votos. Posiblemente habría un apoyo decisivo de los votantes para impuestos confiscatorios sobre patrimonios que excedieran los diez millones de dólares, aunque ningún partido lo ha propuesto. Ciertamente, en 2000 y 2001 el Congreso dio un fuerte apoyo bipartidista a un decreto que aboliría los actuales impuestos patrimoniales, y que paga solamente el dos por ciento más pudiente de los estadounidenses.[33] Al parecer, los políticos evitan gravar a los ricos, por temor a los fondos que recibirían los opositores electorales si quisieran poner en práctica tal estrategia. El estudio empírico de tales aseveraciones es inherentemente difícil, aunque sería razonable suponer que las propuestas que los políticos ofrecen están fuertemente marcadas por los propósitos de los contribuidores a las campañas. ¿Por qué otra razón darían sus aportaciones? Añádase a esto el hecho de que el reducido número de partidos importantes sig-

[32] Ver James Buchanan y Gordon Tullock, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962), pp. 125-26,132-42.

[33] El "Decreto de Eliminación de Impuestos sobre Herencias de 2000" fue aprobado por el Congreso a mediados de 2000, y fue vetado por el presidente William Clinton. El presidente George W. Bush firmó una disposición similar para hacerla ley, como parte del recorte tributario de 1.35 billones de dólares en el lapso de 10 años que se aplicó en 2001, en el que se proyectó que el costo de la revocación del impuesto sobre la propiedad ascendería a 138 mil millones de dólares durante ese período. Ver la publicación del Comité Conjunto sobre Tributación, "Estimated Effects of the Conference Agreement on HR 1836" (mayo 26, 2001) en *www.house.gov/jct/x-51-01.pdf*.

nifica que sólo obtenemos competencia oligopólica, y queda claro que el sentido en que los partidos ponen atención a los votantes, tal y como las empresas atienden a los consumidores en los mercados competitivos, está muy atenuado.

Nótese que estas poderosas objeciones no están dirigidas a la idea de la competencia política en sí, sino a las formas en que el sistema no es perfectamente competitivo. Se podría reducir el desproporcionado poder de los donantes a las campañas (y abundan las propuestas para las reformas),[34] y se podrían instituir enmiendas para aumentar la cantidad de partidos, lo cual facilitaría una mayor competencia. Ciertamente, es notable que los litigantes del interés público, activistas y comentaristas políticos (por no hablar de los teóricos políticos) no argumenten a favor de leyes antimonopolistas para atacar el actual duopolio. Si la competencia por el poder es el fluido vital de la democracia, entonces la idea del consenso bipartidista (y el ideal del acuerdo deliberativo que lo subyace) es en realidad una colusión anti-competitiva que limita a la democracia. ¿Por qué no hay oposición a las legislaciones con apoyo bipartidista, o cualquier otra forma de acuerdo bipartidista, por estas razo-

[34] El obstáculo más formidable en Estados Unidos es la ecuación que hace el Tribunal Supremo entre dinero y libertad de palabra que está protegida por la Primera Enmienda. En *Buckley v. Valeo* 424 US 1 (1976) el Tribunal dictaminó, entre otras cosas, que aunque el Congreso puede reglamentar las aportaciones económicas a partidos políticos o candidatos, no puede reglamentar gastos privados por concepto de discursos políticos. Desde entonces, el Tribunal ha permitido algunas limitaciones menores al gasto corporativo en *Austin v. Michigan State Chamber of Commerce*, 494 US 652 (1990), aunque, para cualquier propósito práctico, la regla Buckley impide limitar la publicidad política financiada con fondos privados. Para algunos ejemplos de propuestas de reformas que no contravienen la regla Buckley, ver Bruce Ackerman, "Crediting the voters: A new beginning for campaign finance", *The American Prospect*, núm. 13 (1993), pp. 71-80; y Ian Ayres, "Disclosure versus anonymity in campaign finance", *NOMOS XLII: Designing Democratic Institutions*, Ian Shapiro y Stephen Macedo, ed., (Nueva York: New York University Press, 2000), pp. 19-54 (2000).

nes? Todo parece indicar que las razones para desintegrar los partidos Demócrata y Republicano son tan válidas como las que existen para desintegrar AT&T y Microsoft.[35]

Tal y como lo sugieren las comparaciones entre acuerdos bipartisanos y colusiones para limitar la democracia, no se debería confundir el ideal de la competencia política institucionalizada con la noción de deliberación que para muchos es la esencia misma de la democracia.[36] Obviamente la deliberación tiene su lugar en la política democrática, particularmente para asegurar que nuestros puntos de vista estén bien informados, pero en casi todas las teorías, el objetivo de la deliberación es producir acuerdos.[37] En contraste, la competencia por el poder está enfocada hacia contiendas llevadas a cabo en entornos estructurados, donde todos saben que deben plegarse a ciertas reglas, pero también donde la intención es ganar el argumento ante los ojos de los constituyentes, y no llegar a un acuerdo con los adversarios. Institucionalizar mecanismos que requieren a todos alcanzar acuerdos nada hace para promover la convergencia a la verdad: se puede acordar que la tierra es plana, que los extranjeros son bárbaros, o que los negros son inferiores a los blancos. Una de las razones por las que Mill daba tanta importancia a la discusión en la vida pública era porque creaba apertura para los disidentes, y así exponer las convenciones

[35] Los progresistas sí formularon una versión de esta crítica. Ver Leon D. Epstein, *Political Parties in the American Mold* (Madison: University of Wisconsin Press, 1986), pp. 17-71. La única voz que se ha alzado en la literatura contemporánea es Donald A. Wittman, "Parties as utility maximizers", *American Political Science Review*, vol. 67 (1973), pp. 490-98.

[36] Ver Gutmann y Thompson, *Democracy and Disagreement*; y *Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, vol. I. Reason and Rationalization of Society* (Boston: Beacon Press, 1984); y "Three normative models of democracy", *Constellations*, vol. I, no. 1, pp. 1-10.

[37] Aquí, la excepción es James Fishkin, *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform* (New Haven, Conn.: Yale University Press), cuya teoría deliberativa tiene como único objetivo promover preferencias ilustradas, y no el acuerdo.

erróneas y los prejuicios ortodoxos. Cuando funciona bien, la democracia competitiva favorece un debate vigoroso y continuo, donde los aspirantes al poder se ven obligados a justificar sus aseveraciones ante el público cuando son interrogados por los opositores. Y estos últimos tienen incentivos para persuadir al público de que las concepciones de los aspirantes al poder tienen defectos, y para demostrar las ventajas de otros puntos de vista.[38]

Para que la competencia política tenga significado, debe haber, además de un acervo de alternativas para los aspirantes al poder, una demanda de alternativas para los votantes, quienes pueden pensar críticamente en estas alternativas y evaluar la plausibilidad de los argumentos políticos. Algunas de las razones por las que Dewey apoyó la democracia, contra el "aristocrático" principio platónico de la organización social, fueron la creación y conservación de las capacidades críticas necesarias en la población en general. Dewey refutó la idea de que, cuando menos en principio, lo que es bueno para todos puede imponerse. Concediendo que Platón pudo estar en lo correcto al afirmar que el individuo obtiene "su más completo desarrollo" cuando halla "ese lugar en la sociedad para el que es más idóneo, y ejerce la función apropiada para tal lugar", Dewey insistió que "debe hallar este lugar y asumir la labor principalmente por sí mismo".[39] Apoyar esta defensa universal de la individualidad fue una concepción fuertemente anti-vanguardista, con la que Dewey se mostró siempre suspicaz de los gobernantes autoritarios aparentemente benignos. Desde su

[38] Ver mi "Enough of deliberation: Politics is about interests and power", en Stephen Macedo, ed., *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement* (Nueva York: Oxford University Press, 1999), pp. 28-38; y "Optimal deliberation?" *Journal of Political Philosophy*, vol. 10., núm. 2 (junio de 2002), pp. 196-211.

[39] John Dewey, *The Ethics of Democracy in John Dewey, The Early Works of John Dewey* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1969), vol. I, p. 243.

punto de vista, el ideal aristocrático de Platón falla porque "la consecuencia práctica de dar el poder a unos cuantos sabios y buenos es que dejan de ser sabios y buenos. Se hacen ignorantes de las necesidades y exigencias de los muchos; y dejan a los muchos fuera de los límites, sin verdadera participación en el bien común". Más aún, detentar tal posición los hace fácilmente corruptibles, por lo que hacen uso de "su sabiduría y fuerza para su provecho, para asegurar sus privilegios y posición social, en detrimento del bienestar de todos".[40] Es de esperarse que, al conservar el monopolio del poder, las elites políticas harían lo posible por adormecer a la población, socavando las exigencias críticas que son tan necesarias para que los líderes se mantengan honestos y al trote.

Desde el punto de vista de Dewey, estos argumentos políticos de la superioridad de la democracia ante las alternativas se refuerzan con consideraciones epistemológicas. En cuanto abandonamos las características absolutistas que la teoría platónica de la verdad tiene en común con los argumentos de la Ilustración temprana, y favorecemos el falibilismo ilustracionista maduro, entonces puede verse bajo otra luz la relación que hay entre democracia y verdad.[41] En el proyecto acumulativo y experimental de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, la democracia se hace el más confiable aliado de la verdad. Las actitudes de la democracia y la ciencia se refuerzan mutuamente, simplemente porque ambos necesitan de la contienda pública. Toda nueva idea o teoría, argumenta Dewey en *Individuality in Our Day,* debe ser presentada ante la comunidad científica para una evaluación crítica.

[40] *Ibid.*, p. 242.

[41] Popper ofrece un argumento tan poderoso como polémico de que, a diferencia de Platón, Sócrates era un demócrata precisamente por esta razón, es decir, que reconoció lo poco que sabemos todos, y pensó que todos, incluyendo los esclavos, podríamos entender esto mediante la educación. *The Open Society and its Enemies*, pp. 128-33.

> El método experimental es algo más que el uso de pipetas, retortas y reactivos. Es enemigo de toda creencia que permite el hábito y costumbre de dominar la invención y el descubrimiento, y del sistema preparado para invalidar el hecho verificable. La revisión constante es labor de la investigación experimental. Mediante la revisión de los conocimientos e ideas, se nos da el poder para efectuar transformaciones. Esta actitud, una vez encarnada en la mente individual, hallaría una salida operativa. Si los dogmas e instituciones tiemblan cada vez que aparece una nueva idea, este principio de inestabilidad no es nada en comparación a lo que sucedería si la idea estuviera armada con los medios para descubrir continuamente la nueva verdad y la crítica de las viejas creencias. En la ciencia, "consentir" es peligroso únicamente para quienes prefieren que los asuntos del orden social existente se mantengan inmutables, ya sea por pereza o por interés. La actitud científica exige fidelidad a todo lo que se descubre, y perseverancia para adherirse a la nueva verdad.[42]

Dewey contempló la educación de las masas como una manera de difundir esta concepción en toda la sociedad, promoviendo una "adopción general de la actitud científica en las cuestiones humanas".[43] Aunque concede que "sería absurdo pensar que sería deseable, o siquiera posible, que todos nos hiciéramos científicos, cuando la ciencia se define desde su campo", insiste en *Libertad y cultura* que "el futuro de la democracia está aliada con la difusión de la actitud científica. Es la única garantía contra la tergiversación generalizada de la propaganda. Lo que es aún más importante, es lo único que asegura la posibilidad de una opinión pública lo suficientemente inteligente para enfrentarse a los problemas sociales modernos".[44]

[42] Dewey, *Individuality in our Day*, reimpreso en John Dewey, *The Political Writings*, Debra Morris y Ian Shapiro, eds., (Indianapolis: Hackett, 1993), p. 83.

[43] *Ibid.*

[44] *Dewey, Freedom and Culture* (Nueva York: G.P. Putnam's Sons, 1939), pp. 148-49.

Dewey escribió estas palabras en vísperas de la Segunda Guerra Mundial. Ya hemos visto en §6.3 que fue mucho más optimista de lo que convenía, tanto en lo que toca a la rapidez con que se difundiría la actitud científica, como a su capacidad acumulativa para desplazar al prejuicio, el racismo y la superstición. Desde la perspectiva que nos da el siglo XXI, ya queda claro que la realidad es más bien una batalla continua, y nada garantiza que la actitud científica crítica prevalecerá siempre. La perpetua existencia de intereses encontrados en la política democrática significa que Platón estaba en lo cierto al sugerir, a través de sus analogías con el capitán de navío y el animal, que siempre habrá quienes sucumbirán al impulso de distorsionar la verdad, y a las redes de la pasión y el prejuicio, al querer obtener o conservar el poder político. Pero erró, por razones tanto epistemológicas como políticas, al sugerir que la solución era investir a una elite política con el poder. Su concepción absolutista del conocimiento comparte con la Ilustración temprana muchas características poco persuasivas que nos ha parecido mejor rechazar a favor del falibilismo experimental de la ciencia moderna. La democracia no garantiza la búsqueda de la verdad a través de la ciencia y su aplicación a la política, pero Dewey acertó en el sentido de que las actitudes democrática y científica comparten afinidades electivas, y que la democracia ofrece mejores oportunidades que cualquier otro sistema político alternativo para que la verdad prevalezca en la política. Indudablemente esto es en parte lo que Winston Churchill tenía en mente cuando insistió en que la democracia es "la peor forma de gobierno, excepto de todas las demás formas que hemos probado de tiempo en tiempo".[45]

[45] Winston Churchill, Discurso ante la Cámara de Comunes, nov. 1947. Ver adamsharp.com/RAVES/QUOTES/index.asp.

7.2. DEMOCRACIA Y DERECHOS

No menos venerable que la aseveración de Platón de que la democracia es hostil a la verdad es el aserto, generalmente asociado con la "tiranía de las mayorías" discutida por Tocqueville y Mill, de que la democracia es hostil a los derechos individuales.[46] En su versión moderna, puede rastrearse cuando menos hasta la preocupación de Rousseau, que halla eco en las "facciones de las mayorías" de James Madison (cuarto presidente electo de Estados Unidos), en *Federalist* #10, en el sentido de que una mayoría puede satisfacer los intereses de sus miembros a expensas de una minoría.[47]

7.2.1. La supuesta irracionalidad de la democracia

Los teóricos modernos de la selección social han sostenido que el problema es peor de lo que pensaban estos autores clásicos, en el sentido de que el gobierno de las mayorías puede desembocar en resultados arbitrarios y aún en la tiranía de una minoría. Ampliando una antigua reflexión del Marqués de Condorcet (1743-1794), Kenneth Arrow demuestra que, bajo algunas suposiciones excesivamente débiles, el gobierno de las mayorías puede engendrar resultados a los que se opondría la mayor parte de la población. Por ejemplo, si el orden de preferencias del votante I es ABC, el del votante II es CAB, y el del votante III es BCA, entonces existe una mayoría potencial para A por sobre B (votantes I y II), una mayoría potencial para

[46] John Stuart Mill, *On Liberty* (Indianapolis: Hackett, 1978 [1859]), p. 4; Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (Nueva York: Anchor Books, 1969 [1832]), pp. 246-61.

[47] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (Harmondsworth: Penguin 1968 [1762]), p. 73; James Madison, *Federalist* #10, James Madison, Alexander Hamilton, y John Jay, *The Federalist Papers* (Harmondsworth: Penguin, 1987 [1787-88]), pp. 122-28.

B por sobre C (votantes I y III), y una mayoría potencial para C por sobre A (votantes II y III).[48] Este resultado, que se conoce como ciclo de votación, viola el principio de la transitividad, que en general se considera una característica indispensable de la racionalidad. Quien controle el orden de votación puede determinar su resultado si existe la posibilidad de tal ciclo, siempre y cuando conozca las preferencias de los votantes. Aún si los resultados no son manipulados por una parte interesada, podrían seguir siendo arbitrarios, en el sentido de que si se votara por las alternativas en otro orden que el original, el resultado sería diferente. En pocas palabras, la democracia puede degenerar en una tiranía de las mayorías, pero también en una tiranía de una minoría bien colocada, e incluso en una tiranía de la arbitrariedad irracional.

Ninguna de estas posibilidades parecería un buen augurio para la democracia, como protectora de los derechos individuales. El temor a una tiranía de facciones de las mayorías hizo que James Madison y los federalistas idearan un sistema político conformado por varios vetos, para hacer más difícil la acción política de las mayorías. Estos vetos incluían un sistema de separación de poderes donde "la ambición contrarrestaría a la ambición",[49] incluyendo un tribunal independiente con facultades para declarar inconstitucional una legislación, y un presidente cuya elección, y por consiguiente su legitimidad, fueran independientes de la legislatura; un fuerte bicameralismo donde las legislaciones deberían ser aprobadas por ambas cámaras, y donde una mayoría de dos tercios en ambas cámaras podía sobreseer el veto presidencial; finalmente, un sistema federal donde habría una constante tensión jurisdiccional entre los gobiernos estatales y el federal. Los hallazgos en la literatura de la selección social pos-arroviana han hecho que

[48] Marqués de Condorcet, *Essay on the Application of Analysis to the Probability of Majority Decisions* (1785). Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values* (Nueva York: Wiley, 1951).

[49] Madison, *Federalist* #51, *Federalist Papers*, p. 318.

comentaristas como William Riker y Barry Weingast apoyen esta multiplicación de vetos institucionales, por la posibilidad de acción gubernamental, y argumentan que los tribunales deberían obstaculizar las legislaturas hasta donde fuera posible, puesto que podrían comprometer los derechos individuales, particularmente los patrimoniales.[50]

Es necesario hacer una distinción entre el aserto de que el gobierno de las mayorías tiene como resultado una amenaza para los derechos individuales, y la aseveración de que produce resultados irracionales. Ciertamente, si el gobierno de las mayorías fuera un agregador perfecto de preferencias individuales, estaríamos tentados a decir que sería la encarnación misma de lo que los gobernados eligen, y por ello sería el protector de los derechos de los individuos, tal y como éstos se expresarían a través del sistema. Esto es presumiblemente lo que Rousseau tenía en mente cuando dijo que los procedimientos de toma de decisiones deberían converger en una voluntad general, la cual caracterizó con una definición tan famosa como vaga: comenzar con "la suma de los deseos individuales", restar "los más y los menos que se cancelan mutuamente", y luego, "la suma de la diferencia es la voluntad general".[51] Pero la noción de voluntad general, descrita en la literatura moderna como una función de bienestar social, es justo lo que Arrow demostró como inexistente.

Sin embargo, podemos otorgar la victoria a Arrow por sobre Rousseau, aunque sin convencernos de que la democracia implica, como resultado, una amenaza para los derechos indi-

[50] William Riker, *Liberalism Against Populism: A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice* (Nueva York: W. H. Freeman, 1982), pp. 101-16; William Riker y Barry Weingast, "Constitutional regulation of legislative choice: The political consequences of judicial deference to legislatures", *Virginia Law Review*, vol. 74 (1988), pp. 373-401. Ver también George Tsebelis, *Veto Players: How Political Institutions Work and Why* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001).

[51] Rousseau, *The Social Contract*, p. 72.

viduales. Después de todo, la pregunta decisiva es: ¿Comparada con qué? Los descubrimientos de Arrow no sólo tratan acerca del gobierno de las mayorías. Su teorema demuestra que, dada la diversidad de preferencias que postula, sus modestas condiciones institucionales, y las intachables limitaciones que impone sobre la racionalidad, *no existe* mecanismo que garantice la toma de una decisión colectiva racional. Pero ¿cuál es la alternativa? Libertarios como Riker y Weingast afirman que es minimizar la acción gubernamental hasta donde sea posible, pero esto es inadecuado por dos razones. Primero, como se hizo notar en §3.4, obstaculizar la acción gubernamental es, en efecto, privilegiar el *status quo*, pero es erróneo suponer que esto no implica acción colectiva. Tal vez debido a su proclividad a pensar en el idioma del contrato social, los comentadores libertarios muchas veces escriben como si "no tener" acción colectiva fuera una opción coherente en sociedades que, sin embargo, tienen propiedad privada, hacen valer contratos, y cuentan con la convencional parafernalia de libertades negativas. La reciente experiencia con los países poscomunistas, como Rusia, debería recordarnos que son costosas instituciones que exigen una continua observancia colectiva.[52] El esquema constitucional libertario es un régimen de acción colectiva mantenido por el Estado, el cual está desproporcionadamente financiado por gravaménes implícitos que se imponen a quienes preferirían un régimen alternativo. Así, la pregunta más apropiada no es si debe haber o no acción colectiva, sino más bien qué clase de acción colectiva debe haber.

Segundo, libertarios como Riker y Weingast tienden a enfocarse en las patologías institucionales potenciales de las legislaturas, aunque ignorando las de instituciones como los tribunales, que volverían a frenar la acción legislativa. Al menos en Estados Unidos, los tribunales de apelaciones son por

[52] Stephen Holmes y Cass Sunstein, *The Costs of Rights: Why Liberty Depends on Taxes* (Nueva York: Norton, 1999).

sí mismas instituciones mayoritaristas (incluyendo el Tribunal Supremo, integrada por nueve miembros). Existen todas las razones para pensar que serían cuando menos tan vulnerables como las legislaturas a los ciclos, y posiblemente aún más susceptibles de ser manipuladas. Los presidentes del Tribunal Supremo, que tienen un importante control sobre el programa de las cortes y el orden en que se atienden los casos, saben mucho de las preferencias de sus colegas, porque emiten fallos para muchos casos estrechamente relacionados, y el cambio de personal es lento y por incrementos. Parece razonable suponer que hay menos información que la necesaria para la manipulación en un Senado de cien miembros, de los que un tercio se elige cada dos años, o en un Congreso de cuatrocientos treinta y cinco, donde todos aspiran a reelegirse cada bienio. Y esto, por no hablar de la población en general. Ciertamente, los altos índices de reelección frenan la rotación de legisladores, y gran parte de su labor se realiza en comités menores. Pero aún concediendo esto, sigue sin haber una razón sólida para pensar que las legislaturas son más susceptibles que los tribunales a los resultados arbitrarios o manipulados que identifica Arrow.[53]

Lo que tal vez sea más importante que estas vulnerabilidades en la crítica libertaria de la democracia, son las expectativas que tiene de lo que sería un resultado no arbitrario de la toma de decisiones. Arrow quizá estableció que muchas veces no hay tal cosa como una voluntad general *a la Rousseau,* pero afirmar que esto debería atribularnos es como aceptar una especie de absolutismo epistemológico emparentado con el de Platón. La transitividad bien puede ser una propiedad

[53] Ver Frank Easterbrook, "Ways of criticizing the Court", *Harvard Law Review*, vol. 95 (1982), pp. 802-32; y Walter Murphy, *Elements of Judicial Strategy* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), pp. 37-122. Para un argumento más general de si votar realmente carece de sentido, como lo afirma Riker, socava su "liberalismo" tanto como el "populismo" que ataca, ver Jules Coleman y John Ferejohn, "Democracy and social choice", *Ethics*, vol. 97, núm. 1 (1986), pp. 11-22.

razonable de la racionalidad individual, pero dista de ser claro si tendría sentido exigirla de muchas decisiones colectivas. Si los Gigantes de Nueva York le ganan a los Cowboys de Dallas, y si éstos a su vez le ganan a los Pieles Rojas de Washington, nadie sugeriría que los Pieles Rojas no deberían jugar contra los Gigantes porque se violaría el principio de la transitividad. Hay comités empantanados que a veces toman decisiones tirando una moneda, lo cual podría ser arbitrario, pero también necesario para que la vida colectiva pueda continuar. En tales circunstancias, es más importante que cada contienda o mecanismo de toma de decisiones sea percibido como justo, que obtener un resultado distinto cada día.[54]

Si abandonamos la expectativa de que realmente existe una función rousseauniana de la voluntad general o el bienestar social, esperando a ser descubierta como si fuese una forma platónica en el espacio metafísico, aún así nos convencerían los méritos que en muchas circunstancias tiene el gobierno de la mayoría como mecanismo para la toma de decisiones. Una razón para favorecerlo es que promueve la competencia de las ideas, como se discutió en §7.1.2. Otra es que el gobierno de las mayorías puede contribuir a la estabilidad política tan sólo porque existe la perpetua posibilidad de perturbar el *status quo*. Teóricos demócratas como Giuseppe Di Palma y Adam Przeworski hacen notar que la incertidumbre del futuro institucionalizada es lo que da a los derrotados en alguna contienda el incentivo para mantenerse comprometidos con el proceso, en vez de recurrir a las armas o alienarse de cualquier otra manera del sistema político.[55] Esto no sucede cuando existe una

[54] Para una discusión más detallada de lo justo como criterio superior a la transitividad para las decisiones colectivas, ver Mueller, *Public Choice II*, pp. 390-92.

[55] Guiseppe Di Palma, *To Craft Democracy: An Essay on Democratic Transitions* (Berkeley: University of California Press, 1990), p. 55; y Adam Przeworski, *Democracy and the Market* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 10-12.

sola escisión social dominante, como cuando la mayoría de la población tiene idénticos órdenes de preferencias. Tal estructura de preferencias impedirá un ciclo arrowiano, aunque muy posiblemente a costa de convertir la oposición leal (cuando se apoya el sistema democrático aunque no se acepte al gobierno del momento) en oposición desleal, donde los derrotados quieren derrocar el sistema mismo. Generalizando esto, Nicholas Miller hace notar que existe una contradicción entre la noción de estabilidad en la literatura de la elección pública desde Arrow, donde se imponen varias restricciones sobre las preferencias con el fin de impedir los ciclos, y la idea pluralista de la estabilidad. Los periódicos cambios de gobierno que ésta última noción exige se facilitan justo por el tipo de preferencias heterogéneas que producen la posibilidad de los ciclos.[56] Ciertamente, los estudiantes de política comparativa muchas veces argumentan que la democracia competitiva no funciona si se carece de preferencias heterogéneas. Si las escisiones de preferencias en una población no son lo suficientemente universales para producir este resultado, entonces proponen sistemas institucionales alternativos, como la "democracia consociacional", que incluye arraigados vetos de minorías y élites de fuerzas que representan a diferentes grupos para gobernar por consenso como un cártel, evitando la competencia política.[57]

Una inspección más detenida revela que la posibilidad de ciclos en las votaciones no es especialmente problemática, incluso podría ser provechosa para la estabilidad de las instituciones democráticas. Cuán probable es que estos ciclos real-

[56] Nicholas Miller, "Pluralism and social choice", *American Political Science Review*, vol. 77, núm. 3 (1983), pp. 735-40.

[57] Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies* (New Haven: Yale University Press, 1977). Dejo de lado las grandes dificultades empíricas asociadas con determinar si las preferencias en una población se refuerzan mutuamente o si son universales, y cómo pueden transformarse de mutuamente reforzantes a universales, si es que esto es posible. Ver Shapiro, *Democracy's Place*, pp. 177-80, 216-18.

mente ocurran ya es otra cuestión. Ya hice notar que quedan descartados si una mayoría absoluta tiene preferencias idénticas. Muchas otras limitaciones sobre las preferencias reducen, e incluso eliminan, su posibilidad de existir.[58] Cuando menos un resultado teórico sugiere que los ciclos son comparativamente improbables en grandes poblaciones, aún cuando las preferencias son heterogéneas, y el exhaustivo estudio empírico de Gerry Mackie revela que todo ciclo supuestamente identificado en la literatura de la elección social se basa en afirmaciones espurias o datos dudosos.[59] Bien podría ser que las democracias gozan de lo mejor de ambos mundos. La posibilidad de que existan ciclos da a quienes pierden en una elección un incentivo para seguir comprometidos con el sistema, con la esperanza de triunfar en el futuro, pero el hecho de que los ciclos sean en realidad desusados significa que las políticas gubernamentales no se están revirtiendo perpetuamente.[60] Por ejemplo, en lo que se refiere a políticas tributarias, indudablemente existe una coalición potencial para perturbar cualquier *status quo* concebible, como puede verse al reflexionar sobre una sociedad de tres personas que votan para dividir una moneda por decisión de la mayoría: sea cual sea la distribución, siempre habrá alguna coalición mayoritaria interesada en modificarla. Sin embargo, la política tributaria permanece notablemente estable en el tiempo.[61]

[58] Ver Mueller, *Public Choice II*, pp. 63-6, 81-2.

[59] Ver A.S. Tangian, "Unlikelihood of Condorcet's paradox in a large society", *Social Choice and Welfare*, vol. 17 (2000), pp. 337-65; y Gerry Mackie, *Is Democracy Impossible? A Preface to Deliberative Democracy* (Cambridge University Press, en impresión). Ver también Green and Shapiro, *Pathologies of Rational Choice Theory*, capítulo 7.

[60] Ver Gordon Tullock, "Why so much stability?" *Public Choice*, vol. 37, núm. 2 (1981), pp. 189-202. Para el argumento de que las instituciones reducen la probabilidad de que se produzcan ciclos, ver Kenneth Shepsle y Barry Weingast, "Structure induced equilibrium and legislative choice", *Public Choice*, vol. 37, núm. 3 (1981), pp.503-19.

[61] John Witte, *The Politics and Development of the Federal Income Tax* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985).

7.2.2. ¿Tiranía de las mayorías?

Si los hallazgos en la literatura de la elección pública son menos amenazantes para la legitimidad política de lo que frecuentemente se piensa, ¿qué sucede con la más tradicional preocupación con la tiranía de las mayorías, asociada con los argumentos de Tocqueville y Mill, y los elementos contra-mayoritarios que los artífices estadounidenses incorporaron a la Constitución? Al respecto, los pronósticos de Tocqueville fueron particularmente apocalípticos. "Anteriormente, la tiranía hacía uso de torpes armas como cadenas y verdugos", hizo notar en 1835, pero "hoy en día hasta el despotismo, que aparentemente ya nada tenía que aprender, ha sido perfeccionado por la civilización". La posibilidad de una tiranía de las mayorías le parecía la mayor amenaza planteada por la democracia estadounidense. Citando la preocupación de Madison en *Federalist* #51, que "en una sociedad del tipo en que la facción más fuerte puede unirse fácilmente y oprimir a la más débil, puede decirse que verdaderamente reina la anarquía", Tocqueville opinó que "si se llega a perder la libertad en Estados Unidos, se deberá a la omnipotencia de la mayoría para empujar a las minorías a la desesperación, obligándolas a recurrir a la fuerza física". Tal y como pensaba Madison, el resultado sería la anarquía, "pero como resultado del despotismo".[62]

Una influyente respuesta teórica a este peligro, formulada por James Buchanan y Gordon Tullock en 1962, parte del impulso de los artífices de hacer que ciertos derechos y libertades fueran más difíciles de cambiar que otras mediante la decisión de las mayorías. Utilizando el estilo de razonamiento que posteriormente Rawls haría famoso, hicieron la pregunta: ¿Cuáles son las reglas para toma de decisiones que adoptarían ciudadanos desinteresados en una convención constitucional, donde nadie sabe "cuál será su función precisa en la posterior cadena

[62] Tocqueville, *Democracy in America*, pp. 255, 260.

de elecciones colectivas que deberán hacerse"? Ya sea egoísta o altruista, cada agente se verá forzado por circunstancias "a actuar, por interés propio, *como si* estuviera eligiendo el mejor conjunto de reglas para el grupo social".[63] Buchanan y Gordon argumentaron que, considerado de esta manera, no hay razón para preferir el gobierno de las mayorías por sobre las posibles alternativas. La toma colectiva de decisiones invariablemente conlleva costos y beneficios para cualquier individuo, y una regla óptima para tomarlas reduciría al mínimo la suma de "costos externos" (aquellos que paga el individuo por las acciones legales, pero perjudiciales, de terceros) y de "costos por toma de decisiones" (los causados por negociar acuerdos para la acción colectiva). Los costos externos de la acción colectiva disminuyen conforme más grandes son las mayorías necesarias; en el caso particular de la unanimidad, todo individuo queda absolutamente protegido, puesto que cualquiera puede vetar una propuesta de acción. A la inversa, los costos por toma de decisiones típicamente se incrementan con la proporción requerida, puesto que se incrementan los costos de negociación. El problema de la elección en la etapa constitucional es determinar el punto en que los costos combinados son mínimos para diferentes tipos de acción colectiva, y acordar un rango de reglas para toma de decisiones para aplicarse en diferentes circunstancias futuras.[64]

Se pueden distinguir cuando menos tres clases de acción colectiva que requieren diferentes reglas para decidir. La primera es la regla de decisión inicial que debe existir para decidir sobre las demás reglas para toma de decisiones. Buchanan

[63] Buchanan y Tullock, *The Calculus of Consent*, pp. 78, 96, cursivas en el original. Un indicador de la influencia de esta obra es que cuando Buchanan recibió el Premio Nobel de economía en 1986, casi un cuarto de siglo después de su publicación, se señaló que Buchanan había "desarrollado las bases contractuales y constitucionales para la teoría de la toma de decisiones económicas y políticas". www.nobel.se/economics/laureates/1986/.

[64] Buchanan y Tullock, *Calculus*, pp. 63-77.

y Tullock "suponen, sin elaborar al respecto, que en esta etapa definitoria... prevalece la regla de la unanimidad". A continuación están "las posibles decisiones públicas o colectivas que modifican o restringen la estructura de los derechos humanos o patrimoniales del individuo, luego de que éstos han sido definidos y aceptados por la comunidad en general". Previendo que la acción colectiva podría "imponer costos muy severos para el individuo", éste tenderá a "dar mucho valor a la consecución de su consentimiento, y podría estar muy dispuesto a erogar significativos costos por toma de decisiones con el fin de asegurar que quedará razonablemente protegido de una confiscación". Así, requerirá una regla de toma de decisiones que tienda a la unanimidad. Por último, está la clase de acciones colectivas que característicamente emprenden los gobiernos. En éstas, "el individuo reconocerá que la organización privada le impondrá algunos costos de interdependencia, posiblemente por un monto significativo y, por hipótesis, apoyará un desplazamiento de estas actividades hacia el sector público". Los ejemplos incluyen proporcionar educación pública, la aplicación de códigos de construcción y contra incendios, y mantener una fuerza policíaca adecuada. Para tal "legislación general", en la etapa constitutiva el individuo apoyará reglas de decisión menos inclusivas, aunque no necesariamente la regla de la mayoría simple, y ciertamente en esta clase se acordarán diferentes tipos de mayorías, que se considerarán óptimas según el propósito de que se trate. "El número de categorías, y el número de reglas para toma de decisiones que se elijan, dependerán de la situación que según el individuo privará y la "economía de escala" que podría resultar, utilizando la misma regla en muchas actividades."[65]

Este argumento tiene varios defectos de los que es innecesario ocuparnos ahora.[66] Lo que debe enfatizarse es que su

[65] *Ibid.*, pp. 77, 73, 73-74, 75, 75-76-

[66] Ver Shapiro, *Democracy's Place*, pp. 19-29.

sesgo inicial a favor de la decisión unánime depende de dos dubitativas suposiciones, y que hacen a la democracia mucho menos atrayente de lo que debería ser. La primera es la ficción del contrato social, cuya implausibilidad ya se ha hecho notar, de que debería haber una etapa inicial en la que sólo habría acciones privadas, sin el aval de las instituciones colectivas. Y esto, por no decir que la suposición de Buchanan y Tullock (que las personas pre-políticas "poseen" sus propios recursos y dones) contraviene el poderoso argumento de la arbitrariedad moral discutido en §5.2.2. El segundo defecto surge aún si realizamos el experimento de pensamiento que Buchanan y Tullock proponen. Según ellos, la unanimidad como regla de decisión tiene la propiedad única en su tipo de que si los costos de toma de decisión son cero, es la única regla racional para decidir para cualquier acción colectiva que se proponga.[67] Pero este argumento confunde la unanimidad como regla de decisión con unanimidad como estado social, es decir, una condición en el mundo donde en realidad todos quieren el mismo resultado. Basándose en obras anteriores de Brian Barry, Douglas Rae ha señalado que, desde el punto de vista de la convención constitucional de Buchanan y Tullock, tendríamos que suponer que estamos igualmente bien y mal predispuestos a cualquier *status quo* en el futuro y que, en caso

[67] Esto no es estrictamente cierto si se permite la transferencia de votos. Bajo tal suposición, y también suponiendo que no hay costos por toma de decisiones, no existe una regla óptima para decidir por la misma razón, demostrada por Coase, de que en ausencia de costos de información, efectos de riqueza, efectos externos, y otras barreras para el intercambio, como la existencia de polizones, ningún sistema de reglas de responsabilidad de entuertos es más eficiente que otro. Sea cual sea el sistema, todos realizarán intercambios para producir resultados *Pareto óptimos*. R. H. Coase, "The Problem of Social Cost", *The Journal of Law and Economics*, vol. 3 (1960), pp. 1-44. Sin embargo, suponiendo que no existe un mercado puro de votos (y Buchanan y Tullock admiten que son inevitables algunas restricciones en este aspecto), sostienen que la unanimidad sería elegida por necesidad en ausencia de costos de toma de decisiones. Buchanan y Tullock, *Calculus*, pp. 270-74.

de estar mal predispuestos, cualquier regla de decisión que requiriera unanimidad frustraría nuestras preferencias. Buchanan y Tullock suponen siempre que lo que debe justificarse es todo aquello que se aparta del *status quo*, algo que no siempre puede darse por hecho. Las externalidades que pueden ocurrir o, para usar un término de Rae, la "deriva de utilidades", pueden cambiar la manera en que evaluamos el *status quo*. En ciertas circunstancias podemos sentir que quienes favorecen más el no actuar colectivamente que la acción colectiva en sí, deberían cargar con la demostración de esto.[68] Podemos cambiar de opinión por otras razones, previsibles o imprevisibles, o alguien puede oponerse al *status quo*, y no quedar ligado a éste, por ser producto del acuerdo unánime de una generación anterior. Ciertamente, Rae demostró formalmente que si suponemos que es igualmente probable que apoyemos o rechacemos una propuesta, como parecería exigir la condición de incertidumbre en la convención constitutiva, entonces la decisión mayoritaria, o algo muy similar, sería la única solución para el problema de elección de Buchanan y Tullock.[69]

En última instancia, es una pregunta empírica saber si la democracia mayoritarista socava los derechos individuales en las formas que preocupaban a Tocqueville, Mill y los artífices estadounidenses, quienes necesitaron aplicar disposiciones contra-mayoritaristas para limitar su rango. En Estados Unidos, la disposición institucional que ha causado más polémica

[68] Ver Douglas W. Rae, "The limits of consensual decision", *American Political Science Review*, vol. 69, núm. 4 (1975), pp. 1270-94. Para una discusión anterior de Barry, ver su *Political Argument* (Nueva York: Humanities Press, 1965), pp. 243-85.

[69] Cuando el número de votantes es impar, la regla óptima para toma de decisiones es la regla de las mayorías, *n* mayor a dos, más la mitad; cuando *n* es impar, la regla óptima para toma de decisiones es la regla de las mayorías (n mayor a dos mas uno), o la regla de las mayorías menos uno (simplemente n mayor a dos). Douglas W. Rae, "Decision-rules and individual values in constitutional choice", *American Political Science Review*, vol. 63, núm. 1 (1969), pp. 40-56,51.

y atención es la judicial, dados los amplios poderes de revisión judicial que posee el Tribunal Supremo. El proyecto rawlsiano es uno de restricciones constitucionales que ha producido cierto impacto sobre el comportamiento de la judicatura estadounidense.[70] Teóricos como Bruce Ackerman, Ronald Dworkin y G. A. Cohen han formulado teorías alternativas que hasta ahora son menos influyentes, pero todas se basan en la noción de que un responsable independiente de los principios proferidos, presumiblemente un tribunal constitucional, debería fijar los límites a lo que una democracia puede hacer.[71]

Sin embargo, es difícil hallar evidencias convincentes que fundamenten la preocupación de que la democracia realmente amenaza los derechos y libertades individuales. Recientemente Robert Dahl nos recordó que en los últimos ciento cincuenta años, desde que Tocqueville articuló sus apocalípticos temores, las libertades políticas han sido significativamente más respetadas en las democracias que en las no-democracias. Los países donde las libertades de expresión y de asociación, el respeto a los derechos personales y patrimoniales, la prohibición de la tortura y las garantías de igualdad ante la ley tienen verdadero significado, son casi siempre los que tienen sistemas políticos democráticos.[72] Aún si ampliamos la definición de los derechos individuales para incluir garantías sociales y económicas, no sería creíble argumentar que las no-democracias los defienden mejor que los regímenes democráticos.[73] Se hace necesa-

[70] R. B. Parker, "The jurisprudential uses of John Rawls", *NOMOS XX: Constitutionalism*, ed. J. Roland Pennock y John Chapman (Nueva York: New York University Press, 1979).

[71] Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980); Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986); y G. A. Cohen, "On the currency of egalitarian justice", *Ethics*, vol. 99, núm. 4 (julio de 1989), pp. 906-44.

[72] Robert Dahl, *How Democratic is the American Constitution?* (New Haven: Yale University Press, 2002), pp. 132-39.

[73] Es ya célebre que el sociólogo T. H. Marshall distinguió entre tres tipos de derechos cada vez más completos: los derechos *civiles* incluyen "los

rio admitir que es difícil estudiar empíricamente esta cuestión. La mayor parte de los países ricos, que cuentan con recursos para dar garantías socioeconómicas significativas, son también democracias, y los fracasos de los sistemas comunistas posiblemente tuvieron más que ver con sus economías que con sus sistemas políticos. Pero difícilmente querríamos fundamentar el caso de Tocqueville sobre el ejemplo comunista, donde las libertades civiles y políticas tenían significativamente menos respeto que en las democracias, y el nivel de procuración social era en general bajo. Como mínimo, se podría concluir que no se ha establecido el caso de Tocqueville y que, al parecer, es lo inverso lo más cierto, es decir, que la mejor manera de garantizar los derechos individuales y libertades civiles es colaborar para crear y arraigar la democracia.

¿Acaso los tribunales constitucionales pueden cambiar el curso de las democracias? En Estados Unidos efectivamente hubo épocas en que la judicatura federal defendió los derechos individuales y libertades civiles ante el poder legislativo, y el ejemplo más conocido es el Tribunal Warren, con sus decisiones contra la segregación racial y la educación religiosa obligatoria.[74] Pero también han existido épocas en que ha legi-

---

necesarios para la libertad individual: libertad de la persona, libertad de expresión, pensamiento y culto, el derecho a la propiedad y celebrar contratos válidos, y el derecho a la justicia [a hacer valer y defender los derechos que se tienen]". Los derechos *políticos* incluyen "el derecho a participar en el ejercicio del poder político, como miembro de un organismo dotado de autoridad política, o como elector de los integrantes de tal organismo". Y por derechos *sociales*, Marshall se refirió a "todo el rango, desde el derecho a un mínimo de bienestar económico y seguridad, al derecho a ser parte del pleno legado social y vivir la vida de un ser civilizado de conformidad con las normas que prevalezcan en la sociedad". Terence H. Marshall, *Class, Citizenship, and Social Development* (Nueva York: Doubleday, 1965), p. 78. Marshall fue más optimista de lo que finalmente indica el expediente histórico, en el sentido de que concibió a las sociedades como aquellas que pasan de los derechos civiles a los políticos, y de ahí a los sociales, conforme éstas se modernizan.

[74] Hay aquí en juego cuestiones terminológicas respecto a cuáles son los casos importantes que surgen. Por ejemplo, en la era *Lochner*, el Tribunal

timado la opresión racial y la negación de libertades civiles.[75] Hasta hace poco, se han realizado sorprendentemente pocos estudios de esta cuestión, más allá de un mero intercambio de anécdotas. Ya desde 1956, Dahl expresó su escepticismo en cuanto a que las democracias con tribunales constitucionales tienen un efecto positivo sobre el grado en que se respetan las libertades individuales, en comparación a las democracias que carecen de ellos. Es un punto de vista que desarrolló dos años después en su capital artículo "Decision making in a democracy: The Supreme Court as National Policymaker" ("Toma de decisiones en las democracias: el Tribunal Supremo como organismo normativo nacional").[76] Las investigaciones subsiguientes han demostrado que el escepticismo de Dahl estaba bien fundado.[77] Efectivamente, existen razones para pensar que la popularidad de los tribunales independientes en las

---

Supremo revocó muchas legislaciones, en nombre de la protección de las libertades individuales, aunque tales leyes apuntaban a aumentar las garantías sociales y económicas que promueven los derechos civiles, a expensas de los derechos sociales en la terminología de Marshall discutida en la anterior nota 73. Ver *Lochner v. New York* 198 U.S. 45 (1905). Para una discusión de la era *Lochner*, ver Lawrence Tribe, *American Constitutional Law* (Nueva York: Foundation Press, 1978), pp. 567-86, para una discusión general de la evolución de la legislación constitucional estadounidense durante los años del Tribunal Warren (1953-69), pp. 558-1720.

[75] Ver Rogers Smith, *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in U.S. History* (New Haven: Yale University Press, 1997), pp. 165-409.

[76] Robert Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1956), pp. 105-12; y "Decision making in a democracy: The Supreme Court as national policymaker", *Journal of Public Law*, vol. 6, núm. 2 (1958), pp. 279-95.

[77] Ver Dahl, *Democracy and its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), pp. 188-92; y *How Democratic is the American Constitution?* (New Haven: Yale University Press, 2002), capítulo 3; Mark Tushnet, *Taking the Constitution Away From the Courts* (Princeton, N.J.: Princeton University Press 1999); y Ran Hirschl, *Towards Juristocracy: A Comparative Inquiry onto the Origins and Consequences of the New Constitutionalism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).

nuevas democracias tienen más en común con la popularidad de los bancos independientes, que con la protección de las libertades individuales. Pueden operar como mecanismos para indicar, tanto a los inversionistas extranjeros como a los directivos de las instituciones económicas internacionales, que se impondrán limitaciones a las capacidades de los funcionarios electos al aplicar políticas redistributivas o interferir en los derechos patrimoniales. Es decir, podrían ser mecanismos para limitar la oposición política interna a políticas impopulares, eliminándolas.[78]

7.2.3. ¿Los derechos de quién?

Hemos visto en capítulos anteriores que en gran parte de la teoría política no se ha examinado convincentemente una importante cuestión de los derechos: ¿los derechos de *quién?* Ante esto, la tradición democrática parecería igualmente limitada al respecto. Si la democracia requiere el uso de reglas para tomar decisiones como las que toma la mayoría, esto presupone que se ha resuelto la pregunta: "¿la mayoría de quiénes?", o que el *demos* ya ha sido establecido. Pero esto sugiere que presumiblemente se han resuelto algunas de las cuestiones políticas más fundamentales y contenciosas, antes de que la democracia entre en juego. Ciertamente, es de poca utilidad remontarse a las raíces de la tradición democrática. La Antigua Grecia es famosa por haber negado la ciudadanía a mujeres y esclavos, y no reconocían ninguna obligación política para con los bárbaros extranjeros. Si bien la franquicia universal es un desarrollo comparativamente reciente en los países demócratas, la ciudadanía sigue siendo en la mayoría de las instancias

[78] Ver Ran Hirschl, "The political origins of judicial empowerment through constitutionalization: Lessons from four constitutional revolutions", *Law and Social Inquiry*, vol. 25, num. 1 (2000), pp. 91-147.

una prohibición absoluta para la participación democrática. Al repasarse la literatura contemporánea, frecuentemente se ha hecho notar que la falta de una teoría adecuada de la membresía sigue siendo una situación bochornosa para la teoría de la democracia.[79]

En realidad, la tradición democrática contiene claros recursos para lidiar con esta cuestión, porque la base de su legitimidad descansa sobre la noción causal de tener un interés afectado. Es decir, la razón por la cual se afirma que la democracia está justificada es que todos deberíamos tener la oportunidad de participar en las decisiones que nos afectan. De ahí el atractivo de la declaración de Nelson Mandela ante el tribunal del *apartheid* sudafricano, que lo sentenció por traición en 1963: no tenía por qué acatar "una ley de la que mi gente o yo nunca participamos en la preparación".[80] El principio causal del interés afectado sugiere que, idealmente, la estructura de las reglas de decisión deben seguir los contornos de las relaciones de poder, y no de las membresías o ciudadanías: si los resultados te afectan, presumiblemente tienes derecho a opinar. Esto fundamenta una respuesta potencial a la distribución moralmente arbitraria de ciudadanías en el mundo: esta distribución debe reformarse para alinearla mejor con la realidad del poder, o el derecho a participar en la toma de decisiones debe separarse mejor de la ciudadanía para seguir los contornos de las relaciones de poder.

Un comentario acerca de esta línea de razonamiento es que, del mismo modo en que podría haber versiones de la teoría democrática que no chocaran de frente con el problema de la membresía, también existen versiones de las demás tradiciones discutidas hasta ahora que evitan la membresía

[79] Ver Ian Shapiro y Casiano Hacker-Cordon, "Outer edges and inner edges", en Shapiro y Hacker-Cordon, *Democracy's Edges*, pp. 1-16.

[80] Nelson Mandela, "Address to the court before sentencing", en J. Ayo Langley, ed., *Ideologies of Liberation in Black Africa*, 1556-1970 (Londres: Rex Collins, 1979), p. 664.

nacional como base legítima para la política. Existen autores utilitaristas que insisten en una métrica global de responsabilización.[81] También la tradición marxista fue cosmopolita desde un principio, si bien de modo poco realista. Algunos críticos de Rawls argumentan que su teoría contractualista de la justicia debería aplicarse a nivel global, como vimos en §6.6. Otros autores liberales defienden teorías deliberadamente cosmopolitas, criticando el irracional fetichismo de las naciones-estado en gran parte de la tradición liberal.[82] Hasta los autores de la tradición comunitarista están dispuestos a cuestionar la triunfante supremacía de la nación-estado. Si existen cuando menos corrientes en todas estas tradiciones que problematizan sobre la primacía de la ciudadanía nacional, ¿por qué distinguir a la corriente de la teoría democrática considerándola superior?

La respuesta es que la tradición democrática ofrece recursos más plausibles y realistas para lidiar en la práctica con esta cuestión. Algunos autores comunitaristas rechazan la primacía de la membresía política nacional, pero como ya vimos en §6.6, esto tiende a ser reemplazado por característicos puntos ciegos en lo que se refiere a sus propias suposiciones sobre lo que es la membresía. La principal dificultad en las diferentes variantes de los cosmopolitismos liberal y utilitarista, por no hablar del marxista, estriba en que carecen de mecanismos plausibles de aplicación. Nozick a veces exagera cuan-

[81] Ver Shelly Kagan, *The Limits of Morality* (Cambridge: Oxford University Press, 1989) y en un espíritu similar, aunque no explícitamente utilitarista, James Fishkin, *The Limits of Obligation* (New Haven: Yale University Press, 1982). Esto, por no mencionar a Peter Singer, quien extiende sus preocupaciones utilitaristas a formas de vida no humanas. Ver *Practical Ethics*, 2ª edición (Nueva York: Cambridge University Press, 1993), pp. 63-68,134.

[82] Ver particularmente Brian Barry, "Statism and nationalism: A cosmopolitan critique", en Ian Shapiro y Lea Brilmayer, eds., *NOMOS XLI: Global Justice* (Nueva York: New York University Press, 1999), pp. 12-66; y Hillel Steiner, "Just taxation and international redistribution", en *Ibid.*, pp. 171-91.

do, siguiendo a Weber, define al Estado haciendo referencia a un monopolio de fuerza coercitiva en un territorio dado.[83] Muchas veces los Estados pueden ser viables aún si les falta mucho para tal monopolio, pero la capacidad de observancia internacional es tan limitada, que la sola idea de un gobierno mundial presupuesto por las filosofías cosmopolitas parece inherentemente quimérica.

Es verdad que se han formado tribunales internacionales, y que han tenido algún éxito para penalizar crímenes de guerra y otros actos criminales. Pero los más poderosos en el sistema internacional pueden ignorarlos impunemente y en cualquier caso es difícil imaginarlos como motores de un gobierno internacional en funciones. Algunos, como David Held, sugieren que es posible crear un orden legal internacional o *rechtstaat* que imite la manera en que se centralizó el poder en los Estados nacionales entre los siglos XVII y XIX. Pero los críticos de Held señalan que ésta no es una analogía plausible. La diferencia decisiva es que en la arena internacional de hoy hay gigantescos obstáculos para formar instituciones políticas globales que no tengan similitud con la era de la formación de los Estados nacionales, específicamente poderosos gobiernos nacionales cuyos líderes dirigían tanto la legitimidad política como los recursos de coerción.[84] Más aún, en la medida en que se erosiona el poder de los Estados nacionales (lo cual puede ser una exageración),[85] esta erosión es causada por las fuerzas económicas transnacionales. Es difícil tomar en serio la idea de que falta poco para que los gobiernos nacionales se plieguen a las decisiones de las instituciones políticas globales.

[83] Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, pp. 23-4, 108-18.

[84] Ver David Held, *Democracy and the Global Order* (Stanford: Stanford University Press, 1995). Para la crítica mencionada en el texto, ver Alexander Wendt, "A comment on Held's cosmopolitanism", en Shapiro y Hacker-Cordon, *Democracy's Edges*, pp. 127-33.

[85] Ver Geoffrey Garrett, *Partisan Politics in the Global Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

En cualquier caso, estas instituciones se enfrentarían a importantes dificultades de eficiencia y legitimidad, lo cual plantearía graves dudas sobre si son deseables o no.[86] Dado que con tanta frecuencia las teorías cosmopolitas ignoran el tema de las instituciones de observancia global, es fácil que parezcan curiosamente indiferentes a cuestiones obvias, como la manera en que sus teorías podrían funcionar realmente, o siquiera obtener la legitimidad pública.[87]

En contraste, el principio del interés afectado que legitima la tradición democrática se presta a la disgregación de la toma de decisiones: definir la decisión del *demos* más por decisiones, que personas por las personas. Como tal, es compatible con varios argumentos recientemente desarrollados, y cuyo propósito es descentralizar la soberanía basada en la membresía como el determinante decisivo de la participación, reemplazándola con sistemas de jurisdicciones traslapadas en las que diferentes grupos son soberanos sobre diferentes clases de decisiones. Un modelo prototípico de esto es la estructura que está surgiendo en la Unión Europea.[88] De la misma manera en que tiene sentido que el Reino Unido centralice en Bruselas la toma de ciertas decisiones, también es válido delegar otras a parlamentos regionales en Escocia y Gales, o incluso a gobiernos locales.

[86] Ver Wendt, "Comment on Held's cosmopolitanism", pp. 130-31, y Shapiro, *Democratic Justice*, pp. 234-37.

[87] Barry, en "Statism and nationalism", es la excepción, puesto que sostiene una norma cosmopolita como la meta a promover en los sistemas democráticos.

[88] Ver Thomas Pogge, "Cosmopolitanism and sovereignty", *Ethics*, vol. 103 (octubre de 1992), pp. 48-75; Alexander Wendt, "Collective identity-formation and the international state", *American Political Science Review*, vol. 88, núm. 2 (junio de 1994), pp. 384-96; William Antholis, "Liberal Democratic Theory and the Transformation of Sovereignty", disertación doctoral inédita, Universidad de Yale, 1993; y Seyla Benhabib, *Transformations of citizenship: Dilemmas of the nation state in the era of globalization* (Amsterdam: Koninklijke Van Gorcum, 2001).

Ya he discutido en otras partes esta concepción.[89] Baste hacer notar aquí que, desde la perspectiva democrática, el objetivo debería ser el de remodelar el proceso de toma de decisiones, de manera que representara mejor la participación de aquellos cuyos intereses quedaran afectados por las decisiones tomadas, destinando la más fuerte presunción de inclusión a quienes tuvieran sus intereses básicos crucialmente en juego. Además de disgregar las decisiones en los diferentes grupos de ciudadanos para diferentes tipos de decisiones, este enfoque también sugiere que los *no* ciudadanos también deberían votar en cuestiones particulares, militando contra la práctica que priva en muchos países, en los que se priva del derecho al voto a los trabajadores temporales y otros residentes no nacionalizados. Puede ser razonable negarles la ciudadanía, pero no negarles una votación sobre impuestos que deben pagar o el funcionamiento de las escuelas a las que asisten sus hijos. A decir verdad, existen muchos aspectos en los que seguirá ignorándose a todos aquellos cuyos intereses están crucialmente en juego. Pero el principio del interés afectado es útil incluso en tales casos. Sugiere que las decisiones tomadas en tales casos carecerán de legitimidad, y señala hacia los tipos de reformas que les harían más legítimos. Además, se puede tender de forma espontánea a un mundo gobernado por el principio del interés afectado. Existen campos en los que hay obstáculos insuperables, pero existen otros donde puede lograrse.

Surgirán grandes dificultades para determinar quién queda afectado, y cuánto, por una decisión en particular, y quién determinará cuál es la reclamación sobre intereses afectados que deberá aceptarse. Ciertamente son graves dificultades, pero cabe hacer notar en su defensa dos puntos. En primer lugar, aunque será muy polémico determinar quién queda afectado por una decisión, esto apenas distingue los argumentos de tipo causal de los de tipo de membresía referente a la participa-

[89] Ver mi *Democratic Justice*, particularmente pp. 1-63,143-95, 230-40.

ción. Quién decidirá y con qué autoridad, sobre quién es un miembro, está cargado con el mismo bagaje conceptual e ideológico que la cuestión de quién decidirá, y con qué autoridad, sobre quién queda causalmente afectado por una decisión colectiva. Por consiguiente, estas dificultades no deben ser decisivas contra la concepción causal, si se considera a la concepción basada en la membresía como la alternativa. Segundo, existe una considerable experiencia con los argumentos de tipo causal en la ley de entuertos. Con frecuencia, las acciones de entuertos se refieren más a los efectos causales de las decisiones individuales que de las colectivas, pero al tratarlas en los tribunales se han desarrollado mecanismos para determinar cuáles son las demandas que ameritan audiencia, para distinguir las demandas genuinas de las frívolas, y para distinguir entre demandas débiles y fuertes que fueron adversamente afectadas por una acción. Esto no es para convertir la política en ley de entuertos; el punto de comparación es para ilustrar que, en otros aspectos de la vida social, se han desarrollado mecanismos institucionales para evaluar y manejar reclamaciones en conflicto sin que queden afectados causalmente por las acciones. Tal vez sean mecanismos imperfectos, pero ameritan ser evaluados respecto a otros mecanismos imperfectos para la toma colectiva de decisiones que existen en el mundo, y no comparándolos con un ideal que no existe en ninguna parte.

8. DEMOCRACIA EN LA ILUSTRACIÓN MADURA

Los argumentos en la tradición democrática en los últimos siglos, al igual que las demás tradiciones que se han examinado en este libro, están moldeados principalmente por la característica preocupación *ilustracionista por la ciencia y los derechos* individuales. En realidad, estas preocupaciones provienen de un linaje que antecede a la Ilustración. La discusión que hace Platón de la democracia nos recuerda que, durante más de dos milenios, los filósofos políticos se han preocupado tanto por las tensiones potenciales entre la democracia y la verdad, como por la posibilidad de que, en la democracia, el respeto hacia las libertades individuales se vea amenazado por una tiranía de las muchedumbres. Esto subraya la realidad de que nada es totalmente nuevo bajo el sol moderno. Cierto, hemos visto que la conceptualización platónica de ambas cuestiones guarda una asombrosa semejanza con muchas preocupaciones de la Ilustración.

A pesar de las importantes diferencias que hay entre lo que describí como teoría platónica exógena de la verdad, y el carácter endógeno de la concepción de la Ilustración temprana, ambas presentan un carácter absolutista que conduce de modo natural a un enfoque vanguardista de la política. Si existen verdades indisputablemente correctas a preguntas sobre cómo debe organizarse el Estado y qué políticas debe aplicar, entonces tiene sentido otorgar el poder político a quienes saben las respuestas, sean reyes filósofos, calculadores utilitaris-

tas o líderes ideológicos de un partido revolucionario de la clase obrera. En contraste, y aunque la perspectiva de la ciencia en la Ilustración madura no va completamente de la mano con la crítica posmodernista, difiere de la Ilustración temprana al reconocer que las aseveraciones del conocimiento son invariablemente corregibles y están sujetas a revisión. Además, desde la perspectiva de la Ilustración madura, nos vemos obligados a reconocer que las diferencias duraderas de valor e interés significan que, en política, siempre habrá personas con incentivos para tergiversar y oscurecer la verdad. Como resultado, los partidarios de la Ilustración madura tienen buenas razones para mostrarse escépticos ante cualquier forma de vanguardismo político.

Vimos en §5.5 que el recurso rawlsiano al consenso traslapado tiene sus atractivos, dada la suposición de desacuerdos duraderos entre las creencias y concepciones de mundo fundamentales. La ventaja es su enfoque "político y no metafísico" a cuestiones de la verdad definitiva y la justificación de las creencias políticas, orientándose más bien a quién es privilegiado y quién no lo es, en caso que el Estado adopte unas concepciones en vez de otras. Pero el enfoque del consenso traslapado no produce los resultados que Rawls afirma. El consenso traslapado podría definirse deliberadamente como aquél que incluye las perspectivas que producen sus principios y excluye aquellos que no lo son, pero esto haría de su proyecto algo trivialmente circular. Si en vez de ello se identifica el consenso traslapado desde sus mismos fundamentos, puede hacerse más interesante, aunque no hay razón para pensar que en algún país, por no hablar de los Estados Unidos contemporáneos, surgirán sus principios. A pesar de estas dificultades, vimos en el capítulo 6 que abandonar del todo el proyecto Ilustracionista no es una opción viable. La propensión de los autores anti-Ilustración como Rorty a identificar la búsqueda de la verdad con el fallido proyecto fundacionalista tiene una sola descripción convincente, y es como una crítica de la Ilustración temprana. No

ofrece criterios para distinguir entre aseveraciones de verdad falibles en conflicto, o siquiera entre aseveraciones que pueden no ser verdaderas.

En vez de lidiar con aseveraciones en conflicto tratando de identificar los elusivos y cambiantes conjuntos intersectados de las creencias de la gente (que en cualquier caso pueden converger en falsedades), el enfoque democrático implica reconocer la importancia de la verdad como un ideal regulador en el debate público, e institucionalizar mecanismos para que la verdad pese en posturas políticas confrontadas. Mill acertó al insistir en la importancia del argumento en la vida pública, aun si sobreestimó la posibilidad de que los progresos científicos engendrarían una menor participación, y si subestimó las posibilidades ofrecidas por las instituciones democráticas para fomentar el vigoroso debate que tanto valoraba. La dinámica de la competencia democrática, con robustas instituciones opositoras, al combinarse con las libertades permisivas de pensamiento y discusión que Mill defiende en el segundo capítulo de *Sobre la libertad,* ofrece la mejor esperanza de lograr este debate. A decir verdad, el argumento político real que vemos en las democracias contemporáneas dista de ser adecuado, principalmente por el grado en que el proceso ha quedado mancillado por el dinero. Un importante desafío creativo para la actual generación de innovadores democráticos es hallar formas de reducir la influencia del dinero, para que el argumento democrático real se acerque más a un debate disciplinado, ya contemplado por Mill y Dewey, donde la verdad opere como ideal regulador.[1]

[1] Al respecto, una interesante propuesta es la sugerencia hecha por Ian Ayers, de que las aportaciones a las campañas deberían considerarse más a partir del modelo del voto secreto que de la cláusula de libertad de expresión de la Primera Enmienda, manteniéndolas en secreto a todos, incluyendo sus recipientes. "Disclosure versus anonymity in campaign finance", en Ian Shapiro y Stephen Macedo, eds., *NOMOS XLII: Designing Democratic Institutions* (Nueva York: New York University Press, 2000), pp. 19-54.

Del mismo modo en que resulta ser quimérico el temor a que la democracia sea enemiga de la verdad en la política, una vez abandonadas las concepciones absolutistas de la verdad, a favor del falibilismo de la Ilustración madura, y evaluados los méritos de la democracia competitiva contra las alternativas existentes, también resulta exagerada la supuesta amenaza que representa la democracia para los derechos individuales. A pesar de los temores de Mill y Tocqueville, el expediente histórico revela que las democracias respetan mejor los derechos individuales y las libertades civiles que las no democracias. A fin de cuentas, esto es seguramente la base apropiada para una comparación. Quienes viven en países que carecen de instituciones políticas democráticas deben someterse al autoritarismo, al igual que muchos que viven en democracias en las que sus instituciones se derrumban o se abandonan.

La tradición democrática también funciona comparativamente bien cuando se considera junto con las demás tradiciones intelectuales discutidas en este libro. Como vimos, el utilitarismo clásico es indiferente a los derechos individuales, quedando vulnerable a la crítica de Rawls de que no toma en serio las diferencias entre personas. El utilitarismo neoclásico elude esta acusación, aunque a costa de producir nuevas dificultades en lo que se refiere a los derechos individuales. En algunas formulaciones, funciona con una concepción tan robustamente libertaria de la autonomía individual que viola los derechos de otros, una vez tomados en cuenta los daños no deliberados y el más amplio contexto de los recursos. En otros, como en la lectura consecuencialista del principio del daño de Mill, se evita este problema. Sin embargo, dado que no existe un entuertómetro o lectura consecuencialista indiscutible para aplicar este principio, Mill no es convincente en cuanto a la forma de llevarlo a la práctica, y guarda un desconcertante silencio cuando se trata de ante quién deben responder quienes realizan estos cálculos.

La tradición marxista oscila entre un ideal utópico implausible, afirmando que la necesidad de derechos sería obsoleta una vez abolida la injusticia, y una versión fuerte del ideal del trabajo lockeano. Esto rinde incoherentemente como resultado la teoría de la explotación, que en cualquier caso es vulnerable al argumento de Rawls acerca de la arbitrariedad moral. Al igual que la definición del daño de Mill, algunas versiones de la explotación, al ser independientes de la teoría laboral del valor, son plausibles, pero en la tradición neomarxista no se explica convincentemente quién detentará el *explotómetro*. Tampoco se explica quién decidirá la forma, y la medida, en que se sacrificarán virtudes como la eficiencia en aras de minimizar la explotación o ante quién rendirán cuentas quienes tomen este tipo de decisiones. El impulso vanguardista en el marxismo es vigoroso, aún si su principal ímpetu histórico provino más de Lenin que de Marx. Como resultado, los marxistas nunca han puesto verdadera atención a los procedimientos democráticos, excepto cuando se trata de la forma en que operarían en su mundo utópico que, de poder existir, los haría innecesarios. Ciertamente el expediente de estados socialistas y comunistas no democráticos es poco alentador.

La crítica rawlsiana de las formas en que otras tradiciones manejan los derechos individuales es poderosa, aunque sin verse acompañada de una sólida explicación positiva propia. Vimos en §§5.4 y 5.5 que existen contradicciones internas en la inconstante adherencia de Rawls a su suposición de "riesgos graves" para ordenar sus principios, y en su negativa a extender su discusión de la arbitrariedad moral a las diferencias que hay en las capacidades de cada quien para utilizar los recursos. Si alguien resolviera estas cuestiones de modo diferente a Rawls, se obtendrían explicaciones demasiado diferentes de lo que son los derechos. En cualquier caso, el Rawls joven no argumenta convincentemente que serían manejados tal y como él lo hace en la postura original, y el Rawls posterior no demuestra que sus principios, internamente contradictorios o

no, resultarían en un consenso traslapado como hemos visto. También vimos en el capítulo 5 que otros autores en el idioma contractualista, como Buchanan y Tullock, Nozick y Dworkin, no parecen mucho más efectivos con estas cuestiones.

El movimiento anti-ilustracionista es profundamente insatisfactorio en lo que se refiere a los derechos individuales. El argumento de Burke es una advertencia contra empeorar las cosas intentando mejorarlas, y razonablemente nos recuerda que cambiar nuestras instituciones políticas tiene una ineludible dimensión de reconstruir un navío en altamar. Aunque sus admoniciones contra los vanguardismos son indudablemente bienintencionadas, los barcos a veces se deterioran y decaen, y también a veces pueden ser reparados. Que un sistema de instituciones haya pasado por muchas reparaciones puede hablar bien a favor de su legitimidad, aunque de modo rebatible. Las normas inmanentes en los lenguajes y prácticas heredados pueden proporcionar medios para criticarlos, pero nuestro examen de las diversas escuelas de pensamiento posmodernas y comunitaristas en §6.6 reveló que algunas prácticas deleznables pueden quedar incólumes, y que, en cualquier caso, la crítica inmanente no necesariamente hace que las prácticas heredadas evolucionen hacia mejores direcciones. En contraste, el enfoque democrático crea un ímpetu para reformar las prácticas heredadas cuando éstas se reproducen en el futuro: pueden fomentar que se minimice la dominación, presionando a la toma de decisiones de acuerdo al principio del interés afectado, y abriendo nuevas rutas para una verdadera oposición. Cuando funciona bien, la democratización conduce a un mundo donde las prácticas colectivas logran, y merecen, cada vez más legitimidad.

Por último, aunque desde luego no menos importante, la tradición democrática ofrece fructíferos recursos para manejar las tensiones potenciales entre los compromisos ilustracionistas con la búsqueda de la verdad mediante la ciencia, y la centralidad de los derechos individuales. Ciertamente, existen

interpretaciones de estos valores que no nos harían llegar a esta conclusión. En particular, las aseveraciones que se derivan de la literatura pos-arroviana sobre los ciclos, podrían sugerir que la democracia conduce a resultados que no sólo tiranizan al individuo sino que son, en términos científicos, irracionales. Dejando de lado la posibilidad empírica de los ciclos, hemos visto que esta concepción de la irracionalidad recurre a una concepción absolutista de las respuestas correctas en la política, emparentada con la idea absolutista de la verdad que hay en la Ilustración temprana. La idea de estabilidad política que esta concepción presupone no fomentaría la libertad individual ni la consecución de la verdad en la vida colectiva. Estos dos valores serían mejor atendidos mediante la inestabilidad estructurada que los proponentes de la democracia buscan institucionalizar. La democracia es un sistema donde los desfavorecidos por las estructuras presentes tienen incentivos y recursos para señalar los defectos de tales estructuras, demostrar cómo se oculta la verdad acerca de ellos, y hacer que tales estructuras cambien. En un mundo donde los que compiten por el poder deben apelar al interés humano para saber la verdad y actuar con base en ella, siempre habrá aquellos que intentarán retorcer la verdad a su beneficio, aprovechándose así de los demás. La competencia democrática por la verdad, como la he descrito aquí, es la mejor respuesta que tenemos para tal estado de cosas. Sin embargo, un mejor modo de pensar en ella es como una medicina esencial para una enfermedad crónica, más que como una cura que hará del tratamiento algo redundante.

ÍNDICE ANALÍTICO

Aborígenes, 171
Aborto, 93, 198
Abundancia y superabundancia, 137, 138
Acción afirmativa, 183, 184
Ackerman, Bruce, 152, 252
Acton, Lord, 266
Acto-utilitarismo, 87
Acuerdos de divorcio, 141
Adicción, 88
Adolescentes, 198
Adorno, Theodor, 102
África subsahariana, 267
África, 217, 267. *Ver también* Sudáfrica
Agresión, 93
Agricultura de subsistencia, 107
Alcoholismo y consumo de alcohol, 74, 90, 91, 195, 196
Alemania Occidental, 221
Alemania, 15, 102, 148, 259
Alexander v. Sandoval, 94
Alienación del trabajo, 140
América colonial, 248
América Latina, 102, 217, 221, 222
Analogía con la caverna, 261
Analogía del capitán de barco para la democracia, 256, 264, 275
Anarquía, 186, 261, 283
Anderson, Benedict, 239
Anti-Ilustración: Burke, 18, 202-205; ciencia, 201, 205-208; culturalismo liberal, 228, 244, 245, 246; democracia, 252, 253; derechos individuales, 226-232, 249; descripción general, 18; dificultades con lo que se da colectivamente, 232-249; dimensiones psicológicas y emocionales de la identificación y el compromiso, 228, 229, 237-240; dominación interna, 242, 243; fracasos de la ciencia política, 216-224, 226; modelo familiar para la vida política, 233-239; multiculturalismo, 238-242, 244, 245, 249; naciones-estado, 246-249; no dominación, 243, 244; objeciones a la posibilidad de la ciencia social, 213-225; rechazo de la Ilustración temprana *versus* madura, 206-213; Rorty, 207-210; subordinar derechos a comunidades, 225-231; teleología colectivista, 227; tradición comunitarista, 226-250, 293, 304. *Ver también* Ilustración
Antimonopolio, legislación, 129, 269
Apartheid sudafricano, 50, 171, 240, 241, 292
Apple (compañía de computadoras), 130

Arbitrariedad moral, 162, 163, 168, 187-198, 286, 303
Argelia, guerra de (1954-1962), 228
Aristocracia, 48, 55, 106, 109, 260, 261, 271
Aristóteles, 22, 104, 149, 156, 261
Armas, 280
Arneson, Richard, 190
Arrow, Kenneth, 275-279, 281
Asalto, 91
Aserto del impacto desproporcionado, 94
Asociaciones parciales, 55
AT&T, 270
Ataque contra el Pentágono, 97
Ataque contra las Torres Gemelas, 97
Austin v. Michigan State Chamber of Commerce, 269
Austin, J. L., 213
Australianos, aborígenes, 171
Autenticidad y utilitarismo, 47
Autodeterminación de los pueblos, 249
Autonomía individual. *Ver* autonomía
Autonomía: 139, 140, 162, 164, 173; Kymlicka sobre el multiculturalismo, 245; materialismo histórico del marxismo, 111-117; Mill, acerca de, 245; Pareto, 67; soberanía individual, 140, 162, 164, 173; tradición neokantiana, 186; utilitarismo, 47, 66, 67; utilitarismo neoclásico, 302. *Ver también* libre albedrío
Ayer, A. J., 29, 42
Ayers, Ian, 301
Ayuda externa, 249

Bacon, Francis, 23, 57
Barry, Brian, 286, 295
Basquetbol, 169, 172, 179
Beauvoir, Simone de, 228
Behemoth (Hobbes), 153
Beneficios, búsqueda de, 258
Bentham, Jeremy: aristocracia, 48, 56; base científica del utilitarismo clásico, 36-39, 216; comparaciones interpersonales de utilidad y consecuencialismo, 45-54; comparado con la teoría del contrato social del siglo XX, 151; comparado con Marx, 103, 104; conocimiento, 57; crítica a Mill, 80, 82; democracia, 87; demócrata radical, 48; derechos individuales, 67; franquicia universal, 49; igualdad, 48, 50, 51; Ilustración, 36, 37, 57, 67; impulsos libertarios, 59, 60, 67; iusnaturalismo: derecho natural, 36, 58, 227; ley, 35; neutralidad científica: libertad humana, 54, 55, 57, 58; placer y dolor, 35, 37-40, 42-45; principio de disminución de la utilidad marginal, 47, 49-54; principio de la felicidad, 35, 36, 39, 46, 47, 48, 76, 77, 78, 179, 180; principio de la utilidad, 35-43, 49, 90; psicología del individuo, 80, 104; riqueza y dinero, 39, 47, 48, 49; supervivencia de los humanos, 38; utilidad individual *versus* utilidad colectiva y la necesidad de un gobierno, 39-45; utilitarismo, 16, 35-47, 49, 51, 53, 54, 90
Berkeley, George, 18
Berlin, Isaiah, 116
Biden, Joseph, 265
Bien: concepción comunitarista, 227, 228, 230, 235; concepción rawlsiana débil, 165, 166; diferentes concepciones, 156, 227
Bienes primarios y recursismo, 173-180, 182, 189

Bienes públicos, 30, 41
Buchanan, James, 151, 186, 283-287, 304
Buckley v. Valeo, 269
Burger, Warren E., 93, 94
Burguesía, 100, 107, 130, 220
Burke, Edmund, 18, 202-205, 212, 226, 230, 248, 252, 304
Burnyeat, Miles, 260
Bush, George W., 268

Calabresi, Guido, 92, 93
Calculus of Consent (Buchanan y Tullock), 151, 284
Calentamiento global, 223
Campañas, aportaciones, 268, 269, 301
Campesinos, 107, 109
Camus, Albert, 228, 229, 237, 244
Canache, Damarys, 133, 134
Canadá, 240
Canadienses francófonos, 240
Cáncer, investigaciones, 138
Capacidades humanas, 187-195
Capital constante, 123, 124, 127, 128
Capital variable, 123, 124, 127, 128
Capital, El (Marx), 103, 118, 119
Capital: acumulación de, y capitalismo, 127; capital variable *versus* capital constante, 123, 124, 127, 128. *Ver también* capitalismo
Capitalismo: acumulación de capital, 127; burguesía, 100, 106, 107, 109, 136; China, 101; clase obrera, 109, 123, 131; competencia, 125, 127, 129, 131; concepciones neomarxistas, 138, 143; crisis de liquidez, 129; crítica marxista, 17, 114, 118, 138, 142, 143, 144; demanda débil endémica, 129; democracia, 266, 267; eficiencia, 120; estructura de la falta de libertad proletaria, 143, 144; ganancias, 118, 121, 122, 128; innovación tecnológica, 125, 127, 128; predicciones de Marx sobre el derrocamiento de, 100, 101, 106, 114; productividad de los trabajadores, 127, 128; socialismo como mejoría con respecto a, 138; tendencia declinante en la tasa de ganancias, 101, 125, 128; teoría neoclásica de precios, 60; teorías laborales del valor y la plusvalía, 117-133
Capitalismo, socialismo y democracia (Schumpeter), 266
Cartwright, Major, 49
Catolicismo, 202, 204, 232, 233. *Ver también* religión
Certidumbre, 19, 23, 206, 207, 208
Chamberlain, Wilt, 169, 172, 173, 179
Chantaje, 93
Chile, 221, 222
China, 101, 102
Churchill, Winston, 274
Ciclo de votaciones, 276, 281, 282, 305
Ciencia ética, 29
Ciencia política, 216-224
Ciencia social: bienestar social, 277, 280; ciencia política, 215-225; concepción empírica y fabilista, 215, 216, 223, 224; lenguaje, 213, 214; libre albedrío, 214, 215; modelos de elección estratégica, 218; objeciones a la posibilidad, 213-225; objecciones voluntaristas, 214, 215; teoría explicatoria general, 221
Ciencia, actitud científica moderna, 28, 29
Ciencia: anti-Ilustración, 201, 205-210; ciencia ética, 29; concepción empírica, 216; concepción fabilista,

208, 211; descubrimiento de las leyes del universo, 31, 32, 33; Dewey, 210, 211, 263, 272, 273; hipótesis, 28, 215; Hobbes, 25; Ilustración, 18, 19, 23-29, 32, 33, 34, 57, 58, 67, 160, 201, 207, 213, 214, 299, 300, 304, 305; libertad de expresión, 83; matemáticas, 25, 26, 29; Mill, 81-85, 92, 95, 96, 212, 263, 301; neutralidad de, y libertad humana, 54-58; Pareto, 63-67; pluralismo, 224; tensiones entre derechos individuales, 32, 34, 97, 98, 104, 304; utilitarismo, 36, 37, 38, 39, 54-58; verdad, 207, 208; Weber, 209, 224, *Ver también* ciencia social
Circumceliones, 37
City of Rome v. United States, 95
Ciudadanía, 248, 252, 291, 292, 293
Civilidad, 207
Clase media, 134, 167
Clase obrera: capitalismo, 100, 109, 110, 123; clase en sí y para sí, 109, 112, 123; concepción marxista del proletariado, 100, 107, 112, 113; concepción neomarxista del proletariado, 143; conciencia revolucionaria de la clase obrera, 131; cosificación de los obreros, 140; democracia, 220, 221; explotación de los obreros, 124, 125, 131-142; productividad de trabajadores, 127, 128; sueldos de subsistencia, 124, 129, 132; tiempo laboral *versus* excendente, 123, 124
Clase social. *Ver* clase media; clase obrera
Clase. *Ver* aristocracia; clase media; clase obrera
Clasificaciones léxicas, 184
Clinton, Bill, 129, 265, 268
Coase, R. H., 286
Cobbett, William, 49
Cogito ("Pienso, luego existo"), 23, 24, 37, 230
Cohen, G. A., 143, 145, 190, 195, 197
Colombia, 222, 246
Colonias americanas, 248
Compensación, 171, 172, 192
Competencia: capitalismo, 125, 127, 129, 131, 138; competencia democrática como aliado de la verdad, 264-278
Comportamiento del mercado, 68
Comunismo: administración de las cosas en reemplazo del gobierno de las personas, 137; colapso, 216, 217, 221, 289; como superior al socialismo, 110, 137; crítica de, 138; Estados comunistas no democráticos, 303; liberación de la explotación, 17; Marx, 101, 137, 138; predicciones de Marx sobre las revoluciones comunistas, 99-102, 114; principio distributivo, 110, 111; totalitarismo de, 97, 259; utopía individualista, 115
Concepción deontológica de la justicia, 165, 166, 231, 234
Concepciones teleológicas, 165, 227
Condorcet, marqués de, 275
Conformidad, 83, 84
Congreso de Estados Unidos, 268
Connolly, William, 224
Conocimiento: Bacon, 57; Bentham, 57; concepción falibilista de, 28, 83, 84, 87, 208, 211, 215, 272, 300, 302; conocimiento *a priori*, 24, 25; Dewey, 273, 274; ideal del trabajo, 24-28, 31, 34; Ilustración, 21-25, 214, 225, 262, 274; juicios analíticos *versus* juicios sintéticos, 24; Mill, 82, 83, 84, 86, 87, 96, 98,

216; Platón, 22, 255, 257; Rorty, 210; teóricos voluntaristas, 27. *Ver también* verdad
Consenso traslapado, 159, 160, 161, 166, 197, 198, 300
Consentimiento tácito, 151, 247
Consentimiento, 151, 247, 266, 267, 291-297
Constitución de Estados Unidos, 150, 166, 167, 252
Consumo de mercancías, 122, 123, 135
Contrato social, El, (Rousseau), 19
Contrato social: Ackerman, 151; iniciativa humana, 114; arbitrariedad moral, 162, 163, 164, 168, 187-190, 193-198, 286, 292; Burke, 203; comparado con la tradición comunitarista, 230; contratantes, 149-153; contrato hipotético, 150, 151, 185, 186; derecho *versus* ley, 28; Dworkin, 186, 188-194, 196, 197; Habermas, 151, 152; Hobbes, 17, 149, 152, 153, 154; Ilustración, 17, 18, 19; independientes de, 153, 170; legitimidad de los gobiernos a partir del acuerdo, 17; límites de los contratos hipotéticos, 184, 185, 186; Locke, 17, 149, 150, 151, 153, 154, 247; naciones-estado, 247; Nozick, 147, 150-153; pluralismo, 156-161, 165, 187; principales instituciones para la estructura social básica, 147; Rawls, 117, 147, 148, 149, 174-188, 197, 198, 199; relación entre agentes contratantes y el Estado, 153, 154; tensión entre ciencia y derechos individuales, 32, 34; teóricos clásicos, 17, 18, 19, 34, 147-155; teóricos del siglo XX, 147-149, 150-199
Contratos hipotéticos, 150, 151, 152, 184-187
Controversia naturaleza/entorno, 163
Convenciones constitucionales, 252, 283-286
Cónyuges maltratados, 198, 233, 234, 235
Corazones artificiales, 138
Corea del Norte, 101
Corrupción, 265, 266
Cosificación de los obreros, 140
Cosmopolitismo, 293, 294, 295
Costos de toma de decisiones, 284, 285
Costos externos, 284
Craig v. Boren, 184
Crecimiento demográfico, 223
Credo hereditario, 84
Crimen, 91, 210, 211, 238
Cristianismo: Burke, 201-205; catolicismo, 202, 203, 204, 232, 233; correlaciones entre derecho y ley, 30; Mill, 89, 96; protestantismo, 204, 233; tradición, 202, 203. *Ver también* religión
Crítica de la razón pura (Kant), 23
Crítica del programa de Gotha (Marx), 137, 162
Cuba, 101
Culturalismo liberal, 244, 246, 247
Curva de Bell (Hernstein y Murray), 163
Curva de indiferencia, 68-71, 74, 171, 177, 178

Dahl, Robert, 288, 290
Daño: definición de acciones como calculadas para infligir daño a otros, 88, 89, 90; definición de la ley de entuertos, 91, 93; definición del derecho penal, 93; lectura conse-

cuencialista del principio del daño, 90; lecturas consecuencialistas *versus* lecturas intencionalistas del principio del daño, 89, 90, 96, 97, 302; prevención de, al legitimar la acción del Estado, 80-85, 87, 89, 90; principio del daño de Mill, 80-90, 94-98, 148, 171, 245, 302; variación contextual en la definición, 91-98
Darwin, Charles, 38, 104
Darwinismo social, 73
De homine (Hobbes), 25
Deconstruccionista, movimiento, 102
Decreto de Derechos de Votación (1965), 95
Decreto de Derechos de Votación (1982), 95
Decreto de derechos, 94, 95, 176, 220
Decreto de fábricas (1847), 127
Decreto de las Diez Horas, 127
Decreto de los derechos civiles (1964), 94
Deliberación, 267
Democracia ateniense, 254-264
Democracia consociacional, 281
Democracia: actitudes anticientíficas en política, 97; analogías del capitán del barco y animal para, 256, 264, 274; anti-Ilustración, 252, 253; Bentham, 86; capitalismo, 266; catolicismo, 233; Churchill, 274; ciclo de votaciones, 276, 281, 282, 305; competencia política como aliada de la verdad, 264-274, 302-305; condiciones que hacen surgir, 220, 221; consenso traslapado, 159, 160, 161; consociacional, 281; costos económicos de, 219; crítica de Platón, 254-264, 299; crítica libertaria, 278, 279; críticas, 19; deliberación, 270; democracias de la tercera ola, 217, 233, 267; derechos humanos, 219, 220; derechos individuales, 275-297, 302; desarrollo económico, 222; Dewey, 271, 272, 273; egoísmo, 57; en el ciclo de Polibio, 261; escepticismo de, entre teóricos políticos, 252, 253; estabilidad, 222; gobierno de las mayorías, 85, 275-280, 282-291; Ilustración, 20, 252, 253, 299, 300; influencia del marxismo sobre la socialdemocracia, 103; ingreso per cápita, 223; intereses especiales, 55, 56; irracionalidad, 275-282; legitimidad política y efectividad, 19, 251, 252, 253, 292-296, 299-305; Marx acerca del gobierno democrático bajo el capitalismo, 130; Mill, 86, 97; oposición leal, 281; políticas redistributivas, 55; principio del interés afectado, 295, 296, 304; Rousseau, 19; Schumpeter, 267, 268; sistema judicial, 278, 288, 289, 290; sistemas constitucionales, 219, 220, 251, 252; sistemas parlamentarios, 221; sistemas presidenciales, 222; tensiones entre la ciencia y los derechos individuales, 32, 304, 305; tiranía de las mayorías, 85, 275, 276, 283-291, 299; verdad, 254-274, 299-305; voto secreto, 161. *Ver también* votación
Democracias de la tercera ola, 217, 266, 280
Derecho civil. *Ver* ley de entuertos
Derecho natural, 26, 30, 31, 32, 37, 57, 58, 153, 156, 157, 202, 226, 227
Derecho penal, 91, 92, 93
Derechos civiles, 288. *Ver también* derechos individuales

Derechos de la propiedad, 277, 285, 287, 288
Derechos de los animales, 136
Derechos de votación, 94, 95
Derechos humanos, 219, 220. *Ver también* derechos individuales
Derechos individuales: anti-Ilustración, 225-232; Bentham, 36; Burke, 226, 249, 304; concepción deontológica de la justicia, 165, 233; concepción marxista de, 99, 116, 117; democracia, 19, 20, 253, 275-283, 287, 289; derechos naturales, 30, 34; desigualdades, 137; gobierno de las mayorías, 277; Grocio, 31; Hobbes acerca de la ley *versus*, 30; Ilustración, 18, 19, 30-34, 140, 197, 225, 299, 304; Locke, 30-34, 140, 237; Nozick, 173; principio del daño de Mill, 67, 81, 82, 83, 97; Rawls, 302; subordinación de los derechos a las comunidades, 226-232; tensiones entre la ciencia y los derechos individuales, 32, 33, 34, 97, 98, 104; utilitarismo clásico, 252
Derechos naturales, 30, 31, 32, 36
Derechos políticos, 289. *Ver también* derechos individuales
Derechos sociales, 90, 289, 290. *Ver también* derechos individuales
Derechos. *Ver* derechos individuales
Descartes, René, 18, 23, 24, 37, 103, 206, 209, 230
Descontento de la democracia (Sandel), 231
Desegregación escolar, 94
Desegregación, 183
Deseos *versus* necesidades, 137
Desigualdad: 137; acción afirmativa, 183, 184; autonomía, 162, 163, 164; controversia naturaleza/entorno, 163; derechos individuales, 137; en el socialismo, 110, 111, 137, 163; esclavitud, 191; Locke acerca de las desigualdades por el trabajo humano, 162
Determinismo dialéctico, 105-111
Dewey, John, 97, 208-212, 216, 223, 263, 266, 271-274
Di Palma, Giuseppe, 280
Diálisis, máquinas de, 138
Dieciocho Brumario de Louis Bonaparte (Marx), 113, 144
Dignidad, 174
Dimensión actuante del lenguaje, 213
Dinero. *Ver* riqueza
Dios: derecho natural, 26, 31, 32, 34, 57; esencia real, 27; Filmer, 162; Locke, 26, 27, 31, 33, 57, 139, 140, 162; muerte, 157; omnipotencia, 26, 31, 115; seres humanos como creaciones de Dios, 139, 162, 163; temor de, 37; voluntad de, 26, 31, 104, 140
Discapacitados, 46, 47, 155, 188, 191, 193, 194, 196, 198
Discriminación, 94; laboral, 94
Discursos (Maquiavelo), 117
Dividir una moneda, juego, 282
División del trabajo, 107, 108, 109, 115
Dogmatismo, 97
Dos tratados sobre el gobierno (Locke), 31
Dostoievski, Fyodor, 157, 225
Drogas, uso de, 93, 211
Dunn, John, 253
Dworkin, Ronald, 174, 186-194, 196, 197, 288, 304

Ebriedad, 88
Economía del lado de la oferta, 52, 53

Economía política, 63, 64, 181
Ectipo, ideas del, en la teoría de Locke, 27
Ecuador, 222
Edgeworth, diagrama de cajas, 74, 75, 77
Edgeworth, Francis, 60, 62
Educación: constituciones, 285; Dewey, 273; Esparta, 258; Mill, 83, 84, 96, 97; Sócrates, 272
Eficiencia, 120, 164, 303
Egoísmo, 40-44, 54-57, 66, 284. *Ver también* utilitarismo
Eichmann, Adolph, 15, 16
Einstein, Albert, 29
Emotivistas, 104
Empiristas: 216; ingleses, 18
Empresas de internet, 130
Encuestas, 258
Enfermedad, 210, 211, 305
Engels, Federico, 36, 100, 101, 104-107
Ensayo sobre la ley de la naturaleza (Locke), 30
Entuertómetro, 87, 93, 98, 196, 302
Epistemología, 25, 26, 27, 31, 206, 209, 272, 274, 279
Equilibrio reflexivo, 151, 185, 186
Escasez de recursos, 137, 138, 145, 237
Esclavitud, 50, 62, 78, 229, 254, 257, 272, 291
Escocia, 295
Escrituras santas, 33, 34
Escrutinio estricto, 184
Escrutinio intermedio, 184
Escuela de Frankfurt, 102
Esencias nominales, 27
Esencias reales, 27
Esferas de la justicia, Las (Walzer), 234, 243
España, 221, 240
Españoles (vascos), 240
Esparta, 258
Espíritu corporativo, 49
Estabilidad, 281
Estado y la revolución, El (Lenin), 100
Estado: contrato social, 153, 154; definición de Nozick, 293; Nozick, acerca del estado mínimo, 158, 170, 186; Weber, 294. *Ver también* gobierno; naciones-estado
Estados Unidos: Congreso, 279; Constitución, 150, 166, 252; democracia, 97, 221, 222; economía de oferta, 52, 53; falta de tradición socialista, 219; fundación de jerarquías, 219; partidos políticos, 268, 269, 270; racismo, 240; reforma de campañas, 268, 269, 301; separación de poderes, 276, 280; sistema judicial, 278, 288, 289; tributación, 51, 268.
Estrategia de socialización de capacidades, 188-197
Ética nicomaquea (Aristóteles), 22
Euclides, 39
Eugenesia, 46, 98
Europa Oriental, 101, 169, 221
Eutanasia, 60, 78
Explotación: análisis normativo, 134-143; autonomía, 140, 173; definición, 124; explotación pasada contenida en la maquinaria, 141; ideal del trabajo, 136, 139, 140, 173; Marx, 124, 125, 131, 134-143, 173, 303; medición de, 141, 142; teoría autorreferente de la valoración humana, 131; utilitarismo, 148
Explotómetro, 196, 303
Expresión. *Ver* libertad de expresión
Externalidades, 89, 92, 287
Extorsión, 93

Facciones, 55
Falibilismo, 28, 29, 83, 84, 87, 103, 161, 208, 215, 272, 302
Familias, 197, 213, 233-237, 239, 242, 244
Fascismo, 97, 148, 225
FBI, 265
Federalist, 275, 276, 283
Fenomenología (Hegel), 105
Feudalismo, 107, 109, 243
Feuerbach, Ludwig, 100
Fichte, Johann Gottlieb, 105
Fideicomisos, 150
Filmer, Robert, 33, 139, 162
Filosofía de la ciencia económica, La (Bentham), 49
Filosofía y el espejo de la naturaleza, La (Rorty), 206
Filosofía y filósofos, 206-209, 212, 259, 262, 263. *Ver también* Ilustración; filósofos específicos
Física, 25
Fisiócratas franceses, 118
Fórmula tesis-antítesis-síntesis, 105
Fornicación, 89
France, Anatole, 116
Francia, 116, 202, 203, 229, 230
Franquicia universal, 49, 291. *Ver también* votación
Franquicia. *Ver* votación
Fraude, 85, 265
Freeman v. Pitts, 94
Fundacionalismo, 212, 300
Fundamentalismo, 97, 166

Gales, 295
Genocidio, 60, 208
Gerson, Jean, 31
Gierke, Otto von, 157
Globalización, 294
Gobierno: Bentham acerca de la función del gobierno, 58; Bentham acerca de la utilidad individual *versus* utilidad colectiva y necesidad del, 39-45; ciencia, 261; contrato social, 154, 155; de las mayorías, 85, 275, 276, 277, 280-291; gobierno mundial, 246, 294; justificación de fallos del mercado, 41; Locke, 139; Nozick sobre el estado mínimo, 158, 170, 186. *Ver también* comunismo; democracia; nación-estado; contrato social; socialismo; Estado
Gore, Albert, 265
Gran Bretaña. *Ver* Reino Unido
Green v. County School Board, 94
Gremios laborales. *Ver* sindicatos
Gremios. *Ver* sindicatos
Griegos, 240, 254-263
Griggs vs. Duke Power, 94
Grocio, 31
Grupos ambientalistas, 201
Grupos de enfoque, 258
Grupos minoritarios: acción afirmativa, 183, 184; base genética de la inteligencia, 163; explotación y exterminio, 46, 47, 60; multiculturalismo, 238-243, 245, 246, 247, 249; racismo contra los negros en Estados Unidos, 240
Guerra, 40, 218, 228, 241
Guerras civiles: Estados Unidos, 150; Inglaterra, 153; siglo XX, 171
Guerras, crímenes de, 241, 242
Guevara, Che, 102

Habermas, Jürgen, 102, 151, 152
Halévy, Elie, 49, 55, 58
Hamburger, Joseph, 88, 96
Hand, Learned, 164

Harsanyi, John, 164, 165, 186
Hart, Gary, 265
Hartz, Louis, 219
Havel, Vaclav, 15
Hegel, G. W. F., 104, 105, 106, 111, 229
Held, David, 294
Hermenéutica, 207
Herrnstein, Richard, 163
Heurística de la disponibilidad, 133
Hill, Christopher, 201
Hipótesis de riesgos graves en la teoría de Rawls, 184, 186, 303
Hipótesis, 28, 215. *Ver también* ciencia
Hirschman, Albert, 234
Historia, Marx acerca del pueblo que hace su propia historia, 113; teoría materialista de, 101, 117
Hitler, Adolfo, 102, 244
Hobbes, Thomas: búsqueda del poder, 104; ciencias y matemáticas, 25, 26; conocimiento humano de sus propias creaciones, 27; contrato social, 17, 149, 152, 153, 154; crítica de Aristóteles, 156; crítica de Rousseau, 149; derecho humano *versus* la ley, 31; derecho natural y libre albedrío, 30; derecho *versus* la ley, 30; diferentes concepciones de la buena vida, 157, 158; economía de mercado, 117; guerra civil inglesa, 153; psicología humana, 185; temor a la muerte, 158
Hobson, John, 90
Horkheimer, Max, 102
Hotelling, Harold, 267
Huber, Evelyne, 220
Humboldt, Wilhem von, 81
Hume, David, 18, 42, 104, 156
Hunt, Henry, 49
Huntington, Samuel, 267
Huxley, Aldous, 47
Ideal de trabajo, 136, 139, 140, 173, 188, 189, 193, 197, 198, 202, 303. *Ver también* ideal del conocimiento como hechura
Ideal del conocimiento como hechura, 24-27, 31, 34. *Ver también* ideal de trabajo
Ideales cívicos (Smith), 219
Idealistas alemanes, 104
Ideas arquetípicas en la teoría de Locke, 27
Ideología alemana (Marx y Engels), 106, 107, 109
Ideologías, 216, 224, 244, 251
Ignorancia, velo de, 161, 178, 181
Igualdad: acción afirmativa, 183, 184; autonomía, 164; Bentham, 50, 51, 54, 58; controversia naturaleza/entorno, 163; democracia, 288; Dworkin, 190, 191, 193; principio de igualdad de oportunidades, 183
Ilustración: autores asociados con, 18; Bentham, 36, 38, 67; ciencia, 18, 19, 21, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 32, 54, 57, 137, 160, 199, 207, 208, 225, 250; comparada con la filosofía de Platón, 261, 262, 275, 299; conocimiento, 21-29, 262, 299, 300; contrato social, 14, 18; críticos, 18; definición, 18; democracia, 19, 252, 253, 299, 300; derechos individuales, 18, 19, 32, 33, 34, 197, 226, 299, 304; ideal del trabajo, 24, 25, 26, 30, 34, 136, 173, 197, 202, 303; influencia de, 21; marxismo, 17, 18, 19, 20, 99; Pareto, 67; preocupación con la certidumbre, 28, 29, 206, 207, 208; razón humana, 21, 22, 262; temprana *versus* madura, 19, 206-213, 299, 300; tensiones entre

ciencia y derechos individuales, 18, 32, 33, 34, 304; utilitarismo, 17, 18, 19; verdad, 305. *Ver también* anti-Ilustración
Imperialismo, 128, 129
Inconformismo, 84
India, 221, 267
Individualidad en nuestros días (Dewey), 210
Individualidad, 83, 84
Individuo representativo menos privilegiado, 117, 167, 168, 173, 186
Industria de computadoras, 128
Industria y reglamentación industrial, 85, 90, 107
Infanticidio, 78
Inglaterra. *Ver* Reino Unido
Iniciativa humana. *Ver* iniciativa
Iniciativa individual. *Ver* iniciativa
Iniciativa, libre albedrío, 103-117; *Ver también* autonomía
Innovación tecnológica, 121, 123, 127, 128, 138
Intelectuales de izquierda, 228
Inteligencia, 155
Intercambios dialógicos, 152
Intereses especiales, 55, 56
Introducción a los principios de la moral y la legislación (Bentham), 16
Investigación de opinión, 256, 257, 258
Investigación normativa, 65
Irak, 239
Irán, 239
Irlanda del Norte, 171, 240
Irlanda, 171, 204, 240, 248
Israel, 15, 16, 171, 241
Israel, Jonathan, 21

Japón, 221, 267
Jerarquías, 30, 219
Jevons, William, 60
Judíos, 46, 233
Juegos de azar, 89
Juicios analíticos, 24
Juicios sintéticos, 24
Justicia: bases sociales de la dignidad, 174; Camus, 228, 237; como sensible a la ambición, 193, 194; compensación, 171; compromisos y prioridades plurales, 182, 183; concepción deontológica, 165, 166, 176; concepción teleológica, 165; concepciones históricas *versus* concepciones moldeadas, 170, 173; distributiva, 167, 168; Dworkin, 186-193; minimizar las suposiciones polémicas y maximizar la inclusividad, 166, 167, 168; no dominación, 237; Nozick, 147, 169-172; para el individuo representativo menos privilegiado, 117, 167, 168, 173, 176, 177, 179; principio de la diferencia, 177, 179, 180; Rawls, 117, 147, 155, 158, 159, 163, 165-183, 188, 189, 248, 293; recursismo y bienes primarios, 173-181; Sen, 189; Walzer, 228, 234, 237, 243. *Ver también* ley

Kahneman, Daniel, 133
Kant, Immanuel, 18, 23, 24, 160, 206, 209, 232, 246
Karamazov, Iván, 157
Kautsky, Karl, 102
Key, V. O., 240
Keynes, John Maynard, 129, 168
Kinnock, Neil, 265
Kurdos, 239
Kyi, Aung San Suu, 15
Kymlicka, Will, 226, 228, 238, 244, 245, 246, 249

Lasch, Christopher, 201
Lectura consecuencialista del principio del daño de Mill, 89-98, 302, 303
Lectura intencionalista del principio del daño de Mill, 89, 90, 96, 97
Legislación sabataria, 89
Leibnitz, Gottfried, 18
Lenguaje, 213
Lenguaje, verdad y lógica (Ayer), 29
Lenin, V. I., 100, 102, 128, 247, 303
Leviatán, 26
Leviathan (Hobbes), 149, 154
Ley: acerca del daño, 87-90; Bentham, 39; derecho romano, 31; estudios legales críticos, 103; Hobbes acerca del derecho *versus* ley, 30; ley de entuertos, 87, 91, 92, 93, 164, 171, 286, 297; ley natural, 26, 27, 30-34, 57, 104, 115, 140, 153, 157, 202, 226; ley penal y daño, 89, 91, 93; leyes morales, 160. *Ver también* justicia
Ley de entuertos, 93; argumentos de base causal, 297; compensación, 171; daño definido, 91, 92, 93; definición de entuerto, 87; inmunidad intraconyugal en entuertos, 235; norma de negligencia, 92, 93, 224; norma de responsabilidad estricta, 92, 93; regla basada en eficiencia en entuertos, 164; reglas de responsabilidad, 286. *Ver también* justicia
Ley de propiedades de la mujer casada, 235
Leyes morales, 160
Leyes, Las (Platón), 264
Libertad de asociación, 237, 263, 288
Libertad de cultos, 88, 166, 167, 175, 176
Libertad de expresión, 83, 88, 184, 263, 289, 301
Libertad estructural, 144, 145, 173
Libertad transaccional *versus* libertad estructural, 144, 147, 169, 170, 173
Libertad y cultura (Dewey), 273
Libertad: Burke acerca de las libertades, 203, 204; concepción positiva *versus* concepción negativa, 116; democracia, 20; estructura capitalista de la no libertad proletaria, 143; Humboldt, 81; Kymlicka, 228, 246; marxismo, 17, 115, 116, 144; Mill, 80, 81, 82, 86-90, 97, 98; neutralidad científica del utilitarismo, 54, 56; Rawls, 175, 176; Rousseau, 114. *Ver también* iniciativa; autonomía; derechos individuales
Libertarismo, 58, 59, 67, 116, 278
Libre albedrío: concepciones ilustracionistas de, y dependencia del conocimiento, 104, 113, 214; escepticismo sobre la posibilidad de la ciencia social, 214, 215; Hobbes, 33. *Ver también* iniciativa; autonomía
Libre comercio, 85, 90
Lijphart, Arend, 281
Linz, Juan, 221
Lipset, Seymor Martin, 220
Lochner v. New York, 290
Locke, John: acerca de la psicología humana, 158, 196; asociaciones voluntarias, 227, 234; autoridad patriarcal de Filmer, 139; consentimiento tácito, 151, 247; contrato social, 17, 148-151, 153, 247; derecho natural, 26, 30-34, 57, 153, 157, 202, 226; derechos individuales, 18, 30, 32, 140, 237; desigualdades por el trabajo humano, 162; ectipos *vesus* arqueti-

pos, 27; esclavitud, 150; gobierno, 158; ideal del trabajo, 136, 139, 140, 202, 303; padres, 139; tensiones entre la ciencia y los derechos individuales, 32, 33, 34; teología, 26, 30-34, 57, 115, 139, 162, 163, 202; tierras comunes *versus* tierras con bardas, 182; valores ilustracionistas en general, 32
Lucha de clase, 106
Luditas, 201
Lutero, Martín, 15
Luxemburgo, Rosa, 102
Lyotard, Jean-François, 206, 224

MacIntyre, Alasdair, 18, 205, 214, 215, 226, 232
Mackie, Gerry, 282
Madison, James, 55, 275, 276, 283
Malos hábitos, 88, 90
Mandela, Nelson, 15, 292
Manejar en estado de ebriedad, 91
Manifiesto comunista (Marx y Engels), 106, 107
Manipulación de información, 256, 257, 258
Manual de economía política (Pareto), 60, 65
Mao Zedong, 102
Maquiavelo, Nicolás, 117
Máquinas de experiencias, 47, 266
Marcuse, Herbert, 102
Marshall, Alfred, 60
Marshall, T. H., 288, 289
Marxismo: acerca de la explotación, 16, 17, 121, 124, 125, 126, 131, 132, 134-143, 173, 303; administración en reemplazo de la política bajo el socialismo, 36, 137, 212; autonomía, 111, 113, 162, 173; burguesía, 100, 101, 106, 107, 109, 116, 129, 130; comparado con Bentham, 103, 104; comparado con Mill, 99; comparado con Nozick, 172, 173; crítica, 100, 101, 102, 115, 247; crítica del capitalismo por, 17, 103, 106, 107, 118, 125, 128-145; crítica feminista, 142; democracia, 303; derechos individuales, 110, 136, 137, 303; determinismo dialéctico, 105-111; división del trabajo, 107, 108, 109, 115; fórmula tesis-antítesis-síntesis de Hegel, 105; Ilustración, 18, 19, 99; impacto e influencia, 101, 102, 103, 142, 143; iniciativa y autonomía individual, 113, 162, 173; legitimidad de los gobiernos a partir de la libertad, 16, 17; libertad, 17, 115, 116, 144; lucha de clases, 106; materialismo histórico e iniciativa individual, 100-117; naciones-estado, 247; naturaleza cosmopolita, 247; predicciones políticas, 100, 101, 114; procesos productivos, 106-109, 111, 112, 128, 129; proletariado, 100, 107, 109, 110, 112, 115, 117, 124, 131; psicología del individuo, 132; razones para el estudio, 101, 102; recursos no humanos, 188; salarios de subsistencia, 124, 125; superabundancia, 137; tensiones entre la ciencia y los derechos individuales, 34, 104, 216; teoría de la tendencia declinante en la tasa de utilidades, 101, 125, 128; teoría laboral de la plusvalía, 119-126; teoría laboral del valor, 61, 117, 118, 119, 139-143, 303. *Ver también* neomarxismo
Matemáticas, 25, 29, 39

Materialismo histórico, 103-120
Matrimonio. *Ver* familias; marital
McVeigh, Timothy, 244
Medio Oriente, 241
Mercado, fallos de, 41
Mercancía: definición de Marx, 120; consumo, 122, 123, 135; dinero como, 121; economía de tres mercancías como ejemplo, 135; fuerza de trabajo, 121, 122, 123; valor, 120, 121; valor de intercambio, 119, 121; valor de uso, 119. *Ver también* producción
Meritocracia competitiva, 85, 90
Meritocracia, 85, 90
Mestizaje, 98
Metáfora del relojero, 31
Metáfora del trabajo, 31
Michels, Robert, 103
Microsoft, 270
Mill, James, 79
Mill, John Stuart: acerca de las opiniones, 83, 96; argumento en la vida pública, 270, 301; autonomía, 82, 98; Bentham, 80; ciencia, 83, 84, 87, 92, 97, 98, 263; comparado con Marx, 99; comparado con Pareto, 79, 82, 90; concepción falibilista del conocimiento, 83, 84; consentimiento, 266, 267; control social, 88; democracia, 86, 97; derechos individuales, 81-90, 99; educación y avance del conocimiento, 80, 82, 83, 97, 216; libertad, 80, 82-90, 301; libertad de culto, 88; libertad de expresión, 83, 88; meritocracia competitiva, 85; principio del daño, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 89, 90, 92, 95-99, 148, 171, 245, 302; religión, 96, 216; tiranía de las mayorías, 85, 275, 283, 287; utilidad, 83, 84; utilitarismo, 42, 49, 80-90; verdad, 83, 84; votaciones, 95, 255
Miller, Nicholas, 281
Mills, C. Wright, 103
Mínimo escrutinio, 184
Missouri vs Jenkins, 94
Mobile v. Bolden, 95
Modelo de la justicia sensible a la ambición, 193, 194, 276
Modelo familiar para la vida política, 232, 233, 235, 236, 237
Modelos de opción estratégica, 218
Modelos del actor racional, 218
Modernización, 216
Monarquía, 254, 261
Moneda mexicana, 129
Moore, Barrington, 220
Moore, G. E., 63
Morfina, 63
Moro, Tomás, 15
Mosca, Gaetano, 103
Movimiento estructuralista, 102
Movimiento pos-estructuralismo, 102
Movimientos de liberación, 252
Movimientos estudiantiles (1960), 216
Movimientos estudiantiles radicales de los años sesenta, 216
Muerte: de Dios, 157; temor a la, 158
Mujeres: acuerdos de divorcio, 141, 142; en atenas, 254, 291; estado de, y derechos para, 235, 236, 242; propiedad conyugal, 141, 235; violación marital, 235, 236, 244; violencia doméstica contra, 198, 233, 234, 235
Multiculturalismo, 238, 244, 249
Mundo feliz, Un (Huxley), 47
Mundo trastornado, El (Hill), 201
Murray, Charles, 163
Mutilaciones ritules, 208

Nacionalismo, 239
Naciones-estado, 246, 247, 248, 293. *Ver también* gobierno; Estado
Nagel, Thomas, 190
Nativos americanos, 171, 189
Nazismo, 15, 148, 259
Necesidades *versus* deseos, 137
Negligencia médica, 92
Neomarxismo, 138, 143, 205, 303
New School for Social Research, 102
Nicaragua, 221
Niebuhr, Reinhold, 201
Nietzsche, Friedrich, 206, 225
Niños, 93, 139, 197, 239
Nivel de ingresos, 223. *Ver también* pobreza; riqueza
No dominación, 237, 243
Norma de negligencia, 92
Norma de responsabilidad estricta, 91, 92, 93
Norma *mens rea* (mente culpable), 91, 92
Normas *de facto*, 94
Normas *de jure*, 94
Nozick, Robert: justicia, 168-173; acerca del Estado, 293; comparado con Marx, 172, 173; contrato social, 147, 150-153, 303-304; derechos individuales, 173; estado mínimo, 151, 152, 153, 158, 170, 186; ideal del trabajo, 189; máquinas de experiencias, 47, 266; tributación, 170, 174

O'Brien v. O'Brien, 141
Obligaciones *versus* derechos, 226
Obsesión, 194
Oclocracia, 261
Ofelimidad, 63
Oferta y demanda, 120, 121
Oligarquía, 254, 260, 261
Operación encubierta Abscam, 265
Opiniones, 83, 96, 97
Oportunidades, igualdad de, 174, 175, 176
Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado (Engels), 107

Padres. *Ver* familias
Palestinos, 171, 241
Pareto: acerca de la utilidad, 65, 66, 82; autonomía individual, 66, 67; ciencia, 64, 65; comparaciones interpersonales de utilidad, 61, 62; comparado con Bentham, 66, 67, 76, 77; comparado con Mill, 82, 83, 96, 267; comportamiento de mercado y utilidad, 67, 68; comportamiento económico, 63, 64; consentimiento, 266, 267; economía política, 64, 65; Ilustración, 67; principio de la mayor felicidad, 61, 62; principio de la utilidad marginal decreciente, 66; psicología del individuo, 63, 64; redistribución del fuerte al débil, 74; transitividad, 67; utilitarismo, 60-70, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 80, 82, 90, 96, 247, 266, 269. *Ver también* principio de Pareto; punto Pareto-óptimo
Pareto-indecidibles, cambios, 73, 77, 78, 79
Pareto-inferiores, 71, 73
Pareto-superiores, 71-74, 77, 78, 143, 172, 180
Partidos políticos, 268, 269, 270
Patriarcado, 235, 236, 237, 242, 244
Patriotismo, 239
Peacock, Alan, 51
Pentágono, ataque contra el, 97
Perfeccionismo, 160

Perú, 222
Petty, William, 117
Pigou, Arthur, 89
Placer y dolor, 21, 35, 37-45, 47, 63
Plagio, 265
Platón: absolutismo epistemológico, 279; comparado con las concepciones ilustracionistas, 261, 262, 274, 299; concepciones teleológicas, 227; conocimiento, 22, 257, 274; crítica de la democracia, 255-263, 266, 275, 299; disciplina militar, 264; filosofía y filósofos, 258, 261, 262; psicología humana, 271; reyes filósofos, 258, 299; teoría de las formas, 104; verdad, 261, 262, 263, 272, 299
Pluralismo, Rawls acerca de, 156-161
Pluralismo, tradición comunitaria: Rawls, 156-161, 164, 165, 187, 234; Walzer, 235
Plusvalía, teoría laboral, 122-125
Pobreza: Bentham acerca de la redistribución de la riqueza, 47-50, 52, 53; estabilidad de las democracias, 222; falta estructural de libertad de los pobres, 143, 144; Rawls acerca de la justicia para el individuo representativo menos privilegiado, 167, 168, 173, 187; violencia a manos de los pobres, 134
Pocock, J. G. A., 157
Poder, relaciones de, 237, 238, 266, 267
Polibio, 261
Poligamia mormona, 89
Poligamia, 89, 242
Política (Aristóteles), 261
Polonia, 169, 221
Popper, Karl, 28, 260, 272
Portugal, 221
Positivismo lógico, 29, 42
Positivismo, 216
Posmodernismo, 212, 213, 304
Posner, Richard, 46, 93
Pragmatismo, 209, 216
Precios, 60, 119, 120
Prejuicio, 98, 271, 274
Presidencialismo, 222
Primer tratado sobre el gobierno (Locke), 33, 162, 237
Primera Enmienda, 166, 167, 269
Principio de igualdad de oportunidades, 176, 177
Principio de la diferencia *(maximin)*, 177-181, 183, 184
Principio de la felicidad, 16, 35, 36, 45-50, 62-64, 67, 76, 77, 179, 180, 247
Principio de la identidad natural, 55
Principio de la utilidad marginal decreciente, 47, 48, 51, 53, 66, 68
Principio de Pareto, 70-74, 76, 77, 79, 96, 177, 178, 247
Principio del interés afectado, 292, 295, 296, 304
Principios de economía política y tributación (Ricardo), 118
Principios de la moral y la legislación (Bentham), 43
Principios del código civil (Bentham), 39
Problema de la esclavitud de los dotados, 191
Problema del polizón, 41, 286
Producción: concepción marxista de, 106, 107, 111, 128, 129, 130; fuerza de trabajo, 121, 122, 125, 135; sobreproducción, 129. *Ver también* mercancías.
Productividad de los obreros, 127, 129
Progresistas, 97, 201, 270, 272
Prohibición, 90
Proletariado, 100, 107, 109, 110, 112, 117, 124, 131, 143, 144. *Ver también* clase obrera

Proliferación nuclear, 223
Pronósticos electorales, 102
Propiedad marital, 141, 235
Propiedades, 125
Prostitución, 78, 89, 93
Protestantismo, 204, 233. *Ver también* religión
Proudhon, Pierre-Joseph, 201
Pruebas empíricas, 103
Prusia, 105, 106
Przeworski, Adam, 220, 223, 280
Psicología del hombre económico, La (Bentham), 38, 40, 50
Psicología humana: Bentham, 80, 104; contrato social, 186, 187, 196; Hegel, 229; Hobbes, 156, 158; Locke, 158, 196; Marx, 104; Mill, 80; Pareto, 62, 63, 64; Platón, 271, 272; tradición comunitarista, 227, 229, 230, 237, 238, 239
Pufendorf, Samuel von, 27, 31
Punto, Pareto-óptimo, 72, 77

Racismo de grupos minoritarios (contra), 245, 289
Racismo, 240, 289. *Ver también* apartheid sudafricano; grupos minoritarios
Rae, Douglas, 286
Rawls, John: arbitrariedad moral, 162, 163, 164, 168, 187, 188, 189, 190, 193, 286, 303; bases sociales para la dignidad, 174; clasificaciones léxicas, 183; compromisos y prioridades plurales, 182, 183; concepción mínima del bien, 165, 167; conexión en cadena, 168; consenso traslapado, 159, 160, 161, 166, 197, 198, 300; controversia naturaleza/entorno, 163, 164; crítica de Sandel, 231, 232; crítica del utilitarismo, 59, 302; derechos individuales, 303; enfoque político y no metafísico, 159, 160, 161, 197, 198, 300; equilibrio reflexivo, 151, 185, 186; experimento del velo de la ignorancia, 155, 176; individuos representativos menos privilegiados, 117, 167, 168, 172, 187; justicia, 117, 147, 151, 155, 159, 160, 164-179, 181, 182, 183, 248, 249, 293; método, 160, 167; minimizar suposiciones polémicas y maximizar la inclusividad, 166, 167, 168; naciones-estado, 247, 248; norma mundial única, 246; pluralismo, 156-161, 165, 187, 234, 235; posición original, 152; principales instituciones para la estructura básica de la sociedad, 147; principio de la diferencia *(maximum)*, 179, 180, 181, 183; principio de la igualdad de oportunidades, 176, 177; recursismo y bienes primarios, 173-180, 182, 189, 303; suposición de riesgos graves, 184, 303; teoría del contrato social, 117, 147-168, 174-181, 183-188, 197, 198, 293
Razón, 21, 22, 262
Razonamiento dialéctico, 105
Reagan, Ronald, 52, 94, 132
Realistas, 216
Rechtstaat, 294
Redistribución de la riqueza, 47-51, 53, 73, 164, 168-171, 248, 249
Regla de unanimidad, 96, 285, 286
Reglamentaciones sanitarias, 85
Reglas de seguridad laboral, 85, 90
Reglas para decidir y toma de decisiones, 151, 155, 183, 186, 284, 286, 287
Rehnquist, William, 94

Reino nouménico, 231
Reino Unido: democracia en Gran Bretaña, 97, 221; economía de la oferta en Gran Bretaña, 51, 52; toma de decisiones, 295; tributación, 51
Relación de cadena en la teoría de Rawls, 168
Relaciones de poder, 237, 238, 266, 292, 305
Relaciones internacionales, 218, 226, 246, 249
Relativismo moral, 156
Relativismo, 156, 207
Religión: búsqueda de beneficios, 258; catolicismo, 201, 202, 203, 232, 233, 234; democracia, 233; fundamentalismo, 97, 166; guerra, 241; libertad de culto, 88, 166, 175, 176; Medio Oriente, 241; Mill, 89, 96; negación de tratamiento médico a niños, 93; poligamia mormona, 89; política, 216, 241; protestantismo, 204, 233; Rorty acerca, 207. *Ver también* cristianismo
República Checa, 169
República, La (Platón), 22, 255-263, 266
Republicanismo, 117
Resolución sobre la reforma parlamentaria (Bentham), 49
Responsabilidad de productos, 93
Resurgimiento conservador (1980-1990), 216
Retórica de la Guerra Fría, 253
Revolución estadounidense, 204
Revolución Francesa, 202, 203, 230
Revolución rusa, 101, 247
Reyes filósofos, 259, 299
Ricardo, David, 61, 118, 129
Riker, William, 277, 278, 279
Riqueza: 39, 163, 168, 169; Bentham, 39, 44, 45, 47-51; felicidad, 48, 50; maximización, 46; naciones, 108, 118; redistribución, 47-51, 53, 73, 74, 248, 249; tributación, 51, 53; utilidad marginal decreciente, 53, 54
Robinson, Joan, 143
Roemer, John, 138, 176
Rogers vs. Lodge, 95
Roma y romanos, 31, 62, 117
Rome vs. United States, 95
Rorty, Richard, 207-210, 224, 232, 300
Rosenblum, Nancy, 57
Rostenkowski, Dan, 265
Rousseau, Jean Jacques: anti-Ilustración, 205; asociaciones parciales y facciones mayoritarias, 55, 276; contrato social, 154; crítica hacia Hobbes, 185, 187; democracia, 19; desprecio de Burke, 205; libertad, 114; voluntad general, 277, 279
Rueschemeyer, Dietrich, 221
Runciman, W. G., 133
Rusia, 101, 102, 169, 221, 246, 278
Ryan, Alan, 98

Salarios de subsistencia, 124, 129, 132
Salarios, trabajo y capital (Marx), 120
Salarios. *Ver* sueldos
Salud y seguro social, 186, 194, 198
Sandel, Michael, 226, 231
Sartre, Jean Paul, 228
Scanlon, Thomas, 190
Schumpeter, Joseph, 266, 267
Seattle (jefe indio), 189
Secularismo, 156
Segunda Guerra Mundial, 51, 274
Segundo tratado sobre el gobierno civil (Locke), 17
Seguro, 186, 194, 198
Seis lecciones a profesores de matemáticas (Hobbes), 25

Sen, Amartya, 189
Separación de poderes, 252, 276
Shugart, Matthew, 222
SIDA, 138, 211
Sidgwick, Henry, 59
Sindicatos, 127
Singer, Peter, 78, 293
Sistema carcelario, 211
Sistema de justicia penal, 210, 238
Sistema de mercado. *Ver* capitalismo
Sistemas constitucionales, 219, 220, 251, 252
Sistemas judiciales, 238, 288, 289, 294. *Ver también* justicia
Sistemas parlamentarios, 221
Situaciones, ideales de la expresión, 152
Skinner, Quentin, 31, 157
Smith, Adam, 61, 108, 118, 129
Smith, Rogers, 219
Soberanía nacional, 248
Soborno, 243
Sobre la cuestión judía (Marx), 130
Sobre la libertad (Mill), 80, 84, 86, 87, 89, 97, 98, 301
Socialismo: administración que reemplaza política, 36, 212; ausencia socialista en Estados Unidos, 219; comunismo superior, 111, 137; conciencia revolucionaria y clase obrera, 131; crítica, 138; derecho, 137; desigualdades, 110, 111, 162; Estados socialistas no democráticos, 303; liberarse de la explotación, 17; Marx, 101, 102; naciones-estado, 247; principio distributivo, 110; superioridad frente al capitalismo, 111, 138. *Ver también* marxismo
Sociedad abierta y sus enemigos (Popper), 259
Sócrates, 15, 255, 256, 260, 261, 272
Sofistas, 256, 257
Song, Sarah, 246, 247
Southern Politics (Key), 240
Spinoza, Benedict, 18
Sraffa, Pierro, 135
Stalin, Joseph, 205
Status quo, 96, 278, 280
Stephens, John, 221
Stevenson, Charles L., 42, 104, 156
Strauss, Leo, 227, 259, 260, 263
Suárez, Francisco, 31
Subasta hipotética en la teoría de Dworkin, 190
Subjetivismo, 42
Sudáfrica, 50, 171, 218, 221, 240, 241, 242, 249, 292
Sueldos, 123, 125, 128, 132, 133, 141, 142
Sufragio. *Ver* votación
Suicidio, 37
Superabundancia, 137
Supervivencia de los humanos, 38, 39
Supremacía de la raza aria, 46, 244
Swann v. Charlotte Macklenburg Board of Education, 94, 95

Taylor, Charles, 18, 226, 227
Teleología colectivista, 227
Temor a la muerte, 158
Teocracia, 167
Teología. *Ver* Dios
Teoría autorreferente de la valoración humana, 131, 132, 133
Teoría causal, 114
Teoría de gustos, 61
Teoría de la aprobación, 30, 31, 32
Teoría de la justicia (Rawls), 158, 167, 168, 176, 180, 181, 190, 248, 249
Teoría de la preferencia revelada, 70-75
Teoría de la valoración humana con relación a otros, 131, 132, 134, 230

Teoría feminista, 102, 142, 236
Teoría laboral del valor, 101, 117-141, 303
Teoría materialista de la historia, 101, 103-117
Teoría predictiva, 102
Teoría referencial de la valoración humana, 131, 132, 230
Teorías creacionistas del conocimiento, 26, 27, 29, 31
Teorías económicas: economistas clásicos, 118-122; economistas neoclásicos, 118, 137; modelos del actor racional, 218; oferta y demanda, 119, 120, 121; Pareto acerca del comportamiento económico, 62, 63; teoría de precios del mercado, 119; teoría de precios naturales, 119, 120; teoría laboral marxista de la plusvalía, 122, 125, 127; teoría laboral marxista del valor, 61, 101, 117-143, 303; teoría neoclásica de precios, 60, 119
Teorías naturalistas, 104
Teóricos centrados en la voluntad, 27, 214, 215
Teóricos de elite, 103
Tesis de la construcción social de la realidad social, 213, 214, 241
Tesis de la privación relativa, 133
Thatcher, Margaret, 52
Thornburg v. Gingles, 95
Tiempo laboral excedente *versus* necesario, 123
Tiempo laboral necesario *versus* de plusvalía, 120, 122
Timocracia, 260
Tiranía de las mayorías, 85, 275, 276, 283-290
Tiranía, 246, 257, 260, 261, 283
Tocqueville, Alexis de, 85, 219, 220, 275, 283, 287, 288, 302
Torres Gemelas, Ataque contra las, 97
Tortura, 288
Totalitarismo, 97, 205, 259
Tradición comunitarista, 226-250, 293, 304
Tradición contractualista. *Ver* contrato social
Tradición neokantiana, 186
Tradición tomista, 31
Transitividad, 66, 276, 279
Tratamiento médico para niños, 93
Tribalismos, 97
Tribunal Supremo, Estados Unidos, 94, 95, 279, 288, 289
Tribunales internacionales, 294
Tributación, 51, 52, 53, 170, 268, 282, 296
Trotsky, León, 102
Trump, Donald, 194
Tuberculosis, 74
Tuck, Richard, 157
Tullock, Gordon, 151, 186, 283-287, 304
Tully, James, 157
Turquía, 239
Tversky, Amos, 133

U.S. v. Carroll Towing Co., 164
Unanimidad, 285, 286, 287
Unión Europea, 295
Unión soviética. *Ver* Rusia
Uruguay, 222
Utilidad, deriva de, 287
Utilidad, principio de, 35-45, 58, 59
Utilidad: cambios en el significado y medida de, 60-67; comportamiento de mercado, 67-79; elección de Hobson entre definiciones objetivas y subjetivas de, 90; evasión neoclásica de juicios interpersonales, 137; Mill acerca del nexo entre verdad, 83, 84; Pareto, 64,

65, 66, 82; principio de Bentham, 35-45, 58, 90; principio del daño de Mill, 81, 82; principio de la utilidad marginal decreciente, 47-54, 66; utilidad no humana, 78; utilitómetros 44, 59, 61, 67-78, 87, 174, 196. *Ver también* utilitarismo
Utilitarismo (Mill), 80
Utilitarismo de reglas, 87
Utilitarismo: autonomía, 47, 67; base científica del utilitarismo clásico, 36, 37, 38, 44; Bentham, 16, 35-58, 90; cambios en el significado y medición de la utilidad, 60-67; clásico, 35-58, 302; comparaciones interpersonales de utilidad y consecuencialismo, 45-54, 61, 62, 63, 65; críticas de, 40, 46, 55-58, 96, 97, 148, 302; de acto, 87; de reglas, 87; derechos individuales, 302; Ilustración, 17, 18, 19; mercado como utilitómetro 67-78, 87; métrica global de contabilización, 293; Mill, 80-90; neutralidad científica y libertad humana, 54-58; objetivo *versus* subjetivo, 60-67, 90, 148, 174; Pareto, 60-74, 76, 77, 78, 82, 90, 96, 179, 247, 266, 267; personas con riesgo neutro, 186; placer y dolor, 35, 37-47, 43, 63; prevención del daño como legitimación del Estado, 80-90; principio de la felicidad, 16, 35, 36, 39, 46-49, 61, 62, 63, 76, 77, 179, 180, 229, 230, 247; principio de la utilidad marginal decreciente, 47-54, 66; principio de utilidad, 35, 37, 38; Rawls comparado con, 160; reformadores utilitaristas radicales, 48; síntesis de derechos y utilidad, 59-98; tensión entre ciencia y derechos individuales, 34; teoría de gustos, 61; teoría neoclásica de precios, 60; utilidad individual *versus* colectiva, y la necesidad de un gobierno, 39-45; variación contextual en la definición de daño, 91-98. *Ver también* utilidad
Utilitómetros, 44, 59, 61, 67-78, 87, 174, 196. *Ver también* utilitarismo

Valor de cambio, 119
Valor de uso, 119
Valor: de mercancía, 118-121; plusvalía, 122-125; teoría laboral marxista de la plusvalía, 122-125; teoría laboral marxista del valor, 61, 101, 117-141, 303; valor de cambio, 119; valor de uso, 119
Vanguardismo, 299, 300, 303
Velo de ignorancia, experimento, 155, 176, 177
Venezuela, 222
Verdad: ciencia, 207; competencia democrática como aliada de, 264-274, 301, 305; democracia, 254-274, 299, 300, 301, 304; Ilustración, 304; Mill acerca del nexo entre utilidad y, 83, 84; Nietzsche acerca de que nada es verdad, 225; Platón 261-264, 271, 299; Rorty, 207. *Ver también* conocimiento; ciencia
Verdes, Los (grupo ambientalista) 201
Veto, poder del, 276, 277, 281
Violación marital, 235, 236, 244
Violación, 93, 235, 236, 244
Violencia a manos de los pobres, 134
Violencia intrafamiliar, 198, 233-236
Voluntaristas, teóricos, 27, 214, 215
Voluntómetro, 196
Votación: ciclo de votaciones, 276, 281, 282, 305; Mill, 82, 255; mu-

jeres, 235; pronósticos electorales, 218; trabajadores extranjeros y residentes temporales, 296; "una persona, un voto", 268; voto secreto, 161, 301. *Ver también* democracia

Walras, León, 60
Walzer, Michael, 226, 228, 229, 230, 232, 235, 237, 238, 243, 249
Warren, Earl, 93, 94, 289, 290
Washington v. Davis, 94
Weber, Max, 103, 209, 224, 294
Weingast, Barry, 277, 278
Wicksell, Knut, 60, 62
Wiseman, Jack, 51
Wolff, Robert Paul, 186

Xenofobia, 239

Yo: ser con compromisos y proyectos, 231; ser desprovisto o despojado, 231; concepción comunitarista, 225, 230
Yugoslavia, 171

Zimbabwe, 171
Zulúes, 171, 240, 241, 242
Zwelintini (rey), 171

Los fundamentos morales de la política
se terminó de imprimir en julio de 2007
en los talleres de Editorial Color, S.A. de C.V.,
Naranjo 96 bis P.B., col. Santa María la Ribera,
06400 México, D.F. Tipografía y formación:
Logos Editores. Portada: Irma Eugenia
Alva Valencia. Cuidó la edición la
Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

La pregunta central que guía al presente libro es una de las más importantes de la filosofía política, a saber: ¿cuándo ameritan los gobiernos nuestra obediencia y lealtad y cuándo debemos negárselas? En otras palabras, ¿cuáles son las bases de legitimidad de la política? En el libro, Ian Shapiro, profesor Sterling de la Universidad de Yale, nos ofrece las respuestas que a esta pregunta crucial han proporcionado en los últimos cuatro siglos los principales teóricos representantes de las corrientes doctrinarias identificadas con el movimiento filosófico de la Ilustración, a saber: el Utilitarismo, el Marxismo, el Contrato social, y la Teoría Democrática. También analiza a algunos de los principales pensadores oponentes del pensamiento político de la Ilustración dentro de las corrientes tradicionalistas como Edmund Burke y a diversos teóricos posmodernos y comunitaristas en la literatura contemporánea. Las teorías están puestas en su contexto histórico, aunque el enfoque es hacia las formulaciones actuales tal y como se aplican a los problemas contemporáneos. El libro es fruto de un curso de filosofía política que imparte Ian Shapiro en la Universidad de Yale desde la década de los años 1980, curso que en forma sintética ofreció a la comunidad académica de El Colegio de México en diciembre de 2006. De allí surgió la idea de hacer la traducción de la obra original. El público de nuestra lengua se beneficiará enormemente de contar con una versión al español de esta magnífica obra, acompañada –además– por un texto introductorio dirigido a un público amplio y no especialista.

Ilustración de portada: *Configuración, ombligo, camisa, cabeza*, 1927-1928, Jean Arp.

0142

ISBN 968-12-1300-9

9 789681 213008

EL COLEGIO DE MÉXICO